

هذا سفر يدعى جليل ومجموع غريب قليل
 المشيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
 المؤلفات السادرة عن فكرة علماء أجلة
 بالغين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسي المالكي
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
 تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحده
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
 في التحكيم بين الإمامين المشار إليهما فيما اختلفا
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
 العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
 معاصريه حتى استحق بذلك التقدير من
 السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
 هذا المطبوع والثالث بهامشه ما

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
 وأخوه نصر

LEBAJ'S PUBLIC LIB.

19. MAY 1938

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا إلى جنابك وتصدنا
نحو بابك يا واحد الوحد
ويامغيض الحديير والحدود
واعتمدنا بحولك ونعمتكنا
بجملتك بامدأ كل موجود
ويأغايه كل مقصود أفض
عليه من أنوار قدسك
وهب لنا من نفعات أنسك
يا من لا يخيب سائله ولا
ينقطع بره ونائله يا موضح
الظلمات ويا كاشف
الحقائق ونائب الملوك سواء
السبيل بفضلك الفير
المتأهني وأربابنا نور
هدايتك صور حقائق
الاشياء كما هي وخمض
سيد أنبيائك وأكرم
أصفياك محمد المدهون
للهداية إلى سواء الطرائق
بافضل صلواتك وآله
وأصحابه المهتدين بالنور
الهداية ومشاعل التوفيق
باطيب خيالك أنك على
ما نشاء قدبرو بأجابة رجاء
المؤمنين جذير غرور بعدك
فان المقل والذقل
مطابقان على أن أكرم
ما يناله قوى البشر وأنفس
ما يناسب فيه أهمل
الوبر والمدرو معرفة
المبدأ والمعاد وما

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الراهب الموفق أبراهيم بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل
الله بجلاله الموفق على كل نهاية وجوده الجاوز كل غاية أن يقبض علينا الزار الهداية ويهضم عنا
طامات الضلال والغواية وأن يجعلنا من رأى الحق حقافا ثر ابتاعه واقتفاه ورأى الباطل باطلا
فاختار اجتنابه واجتواه وأن يلغنا السعادة التي وعد بها الأنبياء وأوليائه وأن يملأنا من النعمة
والسرور والنعمة والجمهور اذا ارتحلنا عن دار الغرور ما ينفض دون أعاليه امرأى الاخهام ويهضم
دون أقاصيه امرأى سهام الاوهام وأن ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول
الحشر والاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصلى على نبينا المصطفى محمد خير البشر
وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما (وأمابعدك فاني
رأيت طائفة يهتدون في أنفسهم التبرع عن الأترب والنظر إلى زيدا الفطمة والد كاه قد رضى وطوائف
الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين وظائف الصلوات والتوفى عن المحظورات واسموا
بتعبادات الشريعة وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده وقيدوده بل خلعوا بالكلية ربة الدين
بغفون من الظلمون يتبعون فيه اهرطايصدون عن سبيل الله ويهفونهم احوارهم بالآخرة هم كادرون
ولامستند اكفرهم غيرهم مع الفنى كقتلهم النصرى واليهود انجرى على غير دين الاسلام نشوهم
وأولادهم وعليه درج آبائهم وأجدادهم ولا عن بحث نظرى صادر عن التعثر بأدب الشبه الصارقة عن
صوب الصواب والانحداع للحيلالات المزخرفة كلامع السراب كما اتفق اطوائف من النظار فى الصث
عن العقائد والآراء من أهل البدع والادواء وانما مصدر كفرهم سمعهم أسامى هائلة كعقراط
وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب طوائف متبعينهم وضلالهم فى وصف عقولهم
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واسبقب ادعهم بقرط الدكاء
والنقطة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع زانة عقولهم وغزارة فضلهم منه كرون

بينهم ما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحمه الله امر أعرف نفسه واستعد لمسة وعلم من أين وفي أين وإلى أين
وقد اضطررت في الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليهم أهل زمان أو يتصالح في أنواع الإنسان إذا ألهم
يعارض العقل في ما أخذها الباطل بشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى عما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدي ومن ترك هداها
واتخذ الله هواه ضل وغوى ومن حمله تخالف شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون إلى الحكمة والفلسفة فانهم

وان أصابوا في علومهم -
الهندسية والحسابية
والمنطقية - عدم التماس
الحق بالباطل في مبادئها
وعدم استيلاء غوائل
الوهم في نواديها لكونها
سهل المأخذ قريب
المتناول لا يعارض فيها
الوهم العقل بل يحكم بها
على طاعة منه لكونهم
أخطأوا في علومهم الطبيعية
يسير والالهية كثيرا
وان اجتهدوا فيها بقولهم
غاية الاجتهاد وارتادوا
طريق الوصول اليها كمال
الارتداد لكون مبادئها
بعيدة عن العقول
والأوهام وأعلام طرقها
خفية عن البصائر
والأذهان ثم ان عظماء
الملة وعلماء الامة دونوا
علم الكلام وصنفوا فيه
كتبا معتبرة والفواز برا
مطولة ومختصرة وحققوا
فيها قواعد عقائد
الاسلام وردوا على كل
من يخالفهم من أهل
البدع والضلال خصوصا
على الفلاسفة الصائرين
إلى ما كادته أرواهم - من
الحيل فاهم تنبعوا جملة

للشرائع والحيل وتحادون لتفاصيل الأديان والمال ويعتقدون انها فواميس مؤلفة وحيل مزخرفة
فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم بحملوا باعتقاد الكفر بغير إلى عمار الفضلاء
بزعهم واشتراط في سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والذهاب واستندوا بكافا من القناعة بأديان
الآباء طمأن أظهارة التكاس في البروع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة
منهم عن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال فآفة رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجهل بترك
الحق المعتقد تقليد بالاتباع إلى قبول الباطل دون أن يقبل خبرا وتحققا والله من العوام جهول عن
فضيحة هذه الهواة فليس في سميتهم حب التكاس بالتشبه بذي الضلالات والله لاهة أدنى إلى
الخلاص من فظا بترأ والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الجماعة
نابضاً على هؤلاء الأعياء ابتدأت تحرير هذا الكتاب رد على الفلاسفة القدماء مبتدات عقيدتهم
وتناقض كثرهم فيما يتعلق بالالهييات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق
مضاد الحق العفلاء وعبرة عند الأذكياء أعني ما اختصوا به عن الجاهل والذهاب من فنون العقائد
والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء المحدثات لتفاد الاتفاق كل موقوف من الأوائل
والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات لرجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين
القطبين اللذين لأجلهما مبعث الانبياء المؤيدون بالمجرات وأنه لم يذهب إلى انكارها الا شرفة يسيرة
من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظر ولا يمدون
الأي زمة الشياطين الاشرار وغمار الانبياء والاعمال كيف عن علوانهم من بطن أن التحمل بالكفر
تقليد ابدل على حسن رآته أو يشتر بظنهم رذ كانه اذ يحقق ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء
الفسافة ورؤسائهم برأعما قد ذابوا به من حجة الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسوله ولكنهم
اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا في اضمحلوا وأضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن
فنون ما المجدعوا به من التحايل والباطل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي
التوفيق لاطهار ما قصدناه من التحقيق ولتصدر الآن الكتاب بقديمات تعرب عن مساق الكلام
في الكتاب (مقدمة) ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل
وزعمهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدبرة (فلمقتصر) على اظهارة التناقض في رأي
مقدمهم الذي هو الفياسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذب ابرعهم وحذف الحشوم
آرائهم وانتقى ما هو الاقرب إلى أصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد ردد على كل من قبله حتى على
استاذة الملقب عندهم بالفلاطون الالهى ثم اعتذر عن مخالفته استاذة بأن قال أفلاطون صديق
والحق صديق واكن الحق أصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا ثبت ولا يقان لمذهبهم
عندهم وانهم يحكون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية
بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدلون بحجج وضعها العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة
البراهين نقيية عن التحمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيما كالم يختلفوا في الحسابية
ثم المترجون لكلام ارسطاطاليس لم يترك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى نفسه يرون وأبل

أقوا بالله وأحاطوا بكل ما ير ومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وانحوا بالقلع على
ما خالفوا فيه الشرائع بأبرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم وأوطعت أقدامهم خالف الشرع أولم يخالفه
شكر الله تعالى مساعيمهم وحقق آمالهم ومباغيمهم وصار قواعدهم الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحسن
حسين لاتناله أبدى الشبه والارتباب ولا يطعم في الوقوع فيم اذو والضلاله والاحتلاب وان الامام الحق حجة الاسلام أباحمد

محمد بن محمد الغزالي برز الله من بعده ونوره هـ جبهه اشد عن نبيهم طريقه غراء واخذت عن رساله عذراء في ابطاله انا ويل الحجة
وسماها تهاوت الفلاسفة وبينهم اتناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معادهم وأودع غرائب نكت كانت كاملة تحت
الاستار وأوضح ان بعد ذلك قاذبا كانت محتففة عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القزاره ثم اني
أمرت من جناب من نجيب طاعته ٤ ولا يسع الاموافقه وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والحاقان الاعلى الاكرم محمد

حتى ان ذلك ايضا انراهم فيهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلاميه الفارابي أبو نصر
وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجره
واستدكمه من المتابعة فيه لا يمتارى في احتلاله ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انما مقتصر
على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجاين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة
ثانية) ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى
لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قوطهم حواهرهم نفسهم يرهم الجوهر بأنه الموجود لا في
موضوع أى القاسم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوم ذاته ولم يريدوا بالجوهر التحيز على ما اراده
خصوصهم واستأنحوض في ابطاله هذا الآن معنى القاسم بالنفس اذا صار متعاقبا عليه رجع الكلام
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهر وان سوغت
اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى واباحتها
يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده
الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمرامم فقد عرفت انه بحث
عن جوار التلغظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال في القسم
الثاني كما لا يصدم مذاهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسول
صلوات الله عليهم منارعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انقطاع ضوء القمر بتموسط الارض
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كره والسماء محيط بها من الجوانب
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم
القمر بين الماطر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهم في العقدتين على دققة واحدة وهذا الفن ايضا
استأنحوض في ابطاله اذ لا يمتارى به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين بقدر حتى على
الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبنى معياره فن يطلع
عليهم او يتحقق أدلتهم حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدى بقاءهما الى الانحلاء اذا قبل له
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرب الشرع من ينهيه لا بطريقه
أكثر من ضرره من يطلع فيه بطريقه وهو كما قبل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل)
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لا يتان من آيات الله لا يمسها موت احد
والحياته فادار اتم ذلك فابزغوا الى ذكر الله تعالى والصلاة كيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس
في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت احد اوليائه والامر بالصلاة
عنده والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين بعدد منه أن يأمر
عند الكسوف بها استحيابا (فان قيل) فقد روى انه قال في آخر الحديث ولو كان الله اذا تجلى لشيء خضع
له فيسدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلى (قلنا) هذا الزيادة لم يصح نقلها ايحيت تكذيب
ناقلها وانما المروى ما ذكرناه كيف ولو كان يحكيه كان تأويله أهون من مكاره امور قطعية فكم
من ظواهر اولت بالدلة القطعية التي لا تنهى في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به الملهمة

مسالك طوائف الامم من
العرب والهم حامع
مكارم الاخلاق مالك
سر بر الخلافة بالاستحقاق
ظل الله على العالمين
غياث الحق والدين والدين
ملاذ الخلق اجمعين
السلطان أبو الفتح محمد
خان ابن السلطان مراد
خان ابن السلطان محمد
خان لازالت سنة السنة
ملاحا طوائف الانام
وعتبه العلية لا ذعن
حوادث الايام الى قيام
السناء وساعة القيام
باني وآله الكرام وهو الذي
بسط بساط الامن على
بسيط الغبراء ورفع رايات
العلم والكمال بعد
انتكاسها الى محيط الخضراء
وعبر رباع الفضل
والافصال به يد اندراسها
حتى أصبحت مخففة
الاطراف والارجاء وشيد
قواعد العدل والانصاف
وهدم أساس الجور
والاعتساف وحج آثار
أهل الكفر والضلال
وجعل بيوت اصنامهم
مشاهد بذكر فيها اسم الله
بالقدرة والاتصال فان أردت
أن اصغه حتى وصفه كنت

ان
كن يريد مساحة السماء بذره خالسا كوت عن مدحه مدحه والاقرار
بالجسر عن وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأبدى دوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبق الله مهجته الى
يوم الدين بأن أملى كذا على مثلهما وأنسج دمه احاء على منوالها ما درت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على
احسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصيانة وتوزع اليبال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذات في تحمر بوجهه

المستطيع وان لم يدرك الصانع مشا والصلبيح فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول وتهاية المستؤل والا فاني است اول
من طمع في غير مطمع في ان يكن حقا يكن احسن المني والا فقد عشناها من اعدا والمر جوع من اجل على الانصاف طبعه وعصم
من الاعتصاف نفسه ان يمدري فيما زلت فيه القدم او يطغى به القلم فان استكشف اسرار الدقائق واستيضاح اوار الحقائق
بما يهذرع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كليله والمصاعفة قليلة على ان من يحكم بالخطئة لا لاجل

الحسد والاعتدول وعن
هو يبعد به عن سبيل
الرشاد له يجد محرجا
صالحا لودق النظر
ومنهجا واضحا للاحظ
المقصود المعتبر ومن
تجنب طريق العدل
والانصاف وركب ممتن
البغي والاعتصاف يرفع
عن القبول شاح انفسه
وان اوفى الحق الصريح
الذي لا ياتيه الساطل من
بين يديه ولا من خلفه
ومع ذلك ما يرى نفسي
عن النقص والتقصير
ولا اركبها عن ان تكون
تحلا للسلام والتعبير فان
الانسان جبل على
النقصان وان كان رفع
عن الامة الخطا والنسيان
ثم ان وقع في انثناء المقال
ما يشير الى سهو القلم من
الامام حجة الاسلام ذلك
والعباد بآله ليس ازراءه
بابراره هوانه او وضعها
من رفيع قدره باظهار
سقطاته وكيف والى
معترف بان معترف من
فضائله ومسترشد
بدلائمه من قوائده
ومتنع بقرائده ومعه تد

ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع
ان كان شرطه امثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادنا او قد عاين اذ ثبت حدوثه فسواء
كان كره او بسطة او ممتنا او مسدسا سواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه
او اقل او اكثر بسطة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصير وعددها
وعدد حب الرمان فالتمسود كونها من فعل الله فقط كيف ما كانت في القسم الثالث في ما يتعلق
النزاع فيه بأصل من اصول الدين كالتقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد
والابدان وقد انكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر قساد مذهبهم فيه دون
ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسائلهم
نقية عن التناقض ببيان وجوه تهاوتهم لذلك بالادخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر
لادخول مدع مثبت فابطل عليهم ما عدا مقدمة مقطوعا عليه بالامات مختلفة فالزمهم نارة مذهب المعتزلة
واخرى مذهب الكرامية وظهور مذهب الواقعية ولا انتقض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع
الفرق الباطل اجد عليهم فان سائر الفرق في مخالفتها في التفصيل وهو لا يتبرضون لاصول الدين
فلننظر اظهر عليهم فعند الشدائد نذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج
اذا اورد عليهم اشكال في معرض الحاجة قوتهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي اعصى العلوم
على الافهام الدكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقدم الرياضيات
والمنطقيات فن يقلدهم في كفرهم ان خطر الاشكال على مذهبهم بحسن الظن بهم ونقول لاشك في ان
علومهم مشتملة على حله وانما يسر على دركة لاني لم احكم المنطقيات ولم احصل الرياضيات (فنقول)
اما الرياضيات التي هي نظرية الكم المنفصل وهو الحساب فلا تتعلق لها بالالهييات وقول القائل ان
الالهييات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج
الى الطب واما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها
الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الاولاد وبيان مقدار
حركاتها فلهذا لم يجمع ذلك حدا او اعتقاد فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شيء
من النظر الالهي وهو كقول القائل ان العلم بان هذا البيت حصل بضع صانع بناء عالم مريد قادر حي يفتقر
الى ان يعرف ان البيت مسدس او ممتن وان يعرف عدد جذوعه وعدد دلباته وهو هذا بيان لا يخفى فساد
وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة مالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة
حادثة مالم يعرف عدد حباتها وهو حجر من الكلام مستعصم عند كل عاقل نعم قوتهم ان المنطقيات لا بد
من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محموصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب
النظر فغير واعبارته الى المنطق فهو بلا وقد نسميه كتاب الجسد وقد نسميه مدارك العقول فاذا جمع
المتكاسس والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكاسسون ولا يطالع عليه الا الفلاسفة
ونحن ندفع هذا النديال واستنهال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير
هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكاسمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصفيها في قوايلهم

باوازه ومقتبباته بل نبينها على المرام حسب ما عن لي من الرد والقبول والنقض والابرار وما اجل ذلك الا على العاطم من
الماسخ لالراسخ او على انه لغرط اهتمامه بالباحثية والافادة لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين
لا تخلو عن امثال ذلك ومصادقه ما قل عزم من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله انصرع في ان يهديني
سبيل الصواب ويهني مني بما يصح من النظم والاضطرار وهو وحسي ونعم الوكيل اعلم بان الفلاسفة وضعوا الموجدات انواعا

وأجناسا وبحثوا عن أحوالها حيث ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة ويبنون على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بمادة القدر تناسلتا ثمر فيه فهي الحكمة العملية والالام نظرية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده ولا تختص بالخاصة هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والافهوت تدبير المدينة والنظرية ٦ اما ان تكون علما ما يتخرد عن المادة الجسمانية في الوجودين اولاً تكون والا

هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي وبالعلمة الاولى ويعلم ما بعد الطبيعة والعلم الاطبي والذي لا يكون ان صح تجرد مع لومها عنها في الدهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي ايضا والافهوت هو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل وهذه هي اصول الحكمة واما فروعه فاما العلم بكيفية الوجود وعلم احوال المعاد الروحاني وحما فسرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم التمييز والمقابلة وعلم المساحة وعلم حركات الافعال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرباوعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقويم وعلم اتخاذ آلات الاحسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام الجيوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبي وبس

وبقتى آثارهم لمعا القفا ونسب طرهم في هذا الكتاب بلغتهم اعني بعبارةهم في المطلق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الارضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتكفوا من الوفاة شي منه في علومهم الالهية ولكذا نرى ان بفردهم دارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالاته لدرك مقصود هذا الكتاب ونقد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربنا طر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا في احاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يتدنى اولاً ليحفظ الكتاب الذي معناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولذلك الان) بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة (المسألة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في ابطال مذهبهم في ابدية العالم (الثالثة) في بيان تليسههم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تجهيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا يقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بالاماهية (التاسعة) في تجهيزهم عن بيان الاول ليس بجسم (العاشر) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تجهيزهم عن القول بان الاول لم يغيره (الثانية عشرة) في تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البدث وحشر الاجساد مع النلذذ والنالم في الجنة وانارها لذات والالام الجسمانية (هنا) ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلما معنى لانكارها ولا للاخلاق في ذاتها نرجع الى الحساب والهندسة (واما المنطقيات) فهي نظرية في آلة الفكر في المعقولات ولا يتبني فيه خلاف به مبالاة وسند وفي كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه لهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في ابطال قولهم بقديم العالم وتفصيل المداهب اختلفت الفلاسفة في قديم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومع اولواله ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقا للمعول لانه مساوقا للنور والشمس وان تقدم الباري تعالى عليه كقدم العلة على المعول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكي عن افلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من اول كلاله واني ان يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) حاليه نوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه مائة سنة حاليه نوس رايا الى التوقف في هذه المسألة وانه لا يدري العالم قديم او محدث وربما دال

يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الابالاق من منها اعني الطبيعي والاطبي لان المخالفة لما ثبتت من القواعد الشرعية والمعتقدات الدينية مقصورة على ما هو اما الحكمة الوسطى والهندسية والحياتية ومنها لانها لها بالشرع اصولا كون مبادئها متمسكة منتظمة يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها ما الغلط والالهيته فاكثر ما ذكر وانهم امن عظام امر السموات وعجيب خلقها او يدب صفة منها أمر مشهده الامارات ودل عليه العيالات من غير اخلال بما ثبت

عن القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد تنفع بعض مسائلها في الشرعيات كمنع المذاق والمغارب واختلاف المطالع وأمر القلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها يعمد إلى التفكير في خالق السموات والأرض المؤدى إلى مزيد اطلاع بهدوء الحكمة الصانع وباهر قدرته وإن وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينو الثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهيئة لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يمتنع عليها من مسائل الهية فلا حاجة لنا إلى التعرض لها بالاستقلال فنريد

٧

قواعد مذهبهم الطبيعية والالهية ما أورده الامام محمد الاسلام مع بعض آخر مما لم يورده بادلتها المعول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها ارضاءا للمفسدة المبطلين واعظاما لاهل الحق واليقين وانقاذنا من الدين أجزوا وكان حقا علما انصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لافعال بالاجتناب (الثاني) في ابطال قولهم بتقدم العالم (الثالث) في ابطال قولهم في ابدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (الخامس) في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المكونات عن المبدأ الواحد (السادس) في تجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (السابع) في بيان تجيزهم عن اقامة الدلائل على وحدانيته الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفعال لشيء واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس له تصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسه على العقل ولكن هذا كما اشار في مذهبهم وانما مذهب جبههم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (اراد أدلتهم) لذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسدوت في هذه المسئلة أوراقا والكن لاخير في التظويل فلهذف من أدلتهم ما يحري بحري التحكم أو التحيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولعله يقتصر على اراد ما له موقع في النفس بما يجوز ان ينتقض منه كالفعل والظن ان تشكيك الضعفاء بادي خيال ممكن ولهذا هذا الفن من الأدلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لان اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما ناصرفا فاذ حدث بعد ذلك لم يحل اما ان يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصريف كما كان قبل ذلك وان يتجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فاسؤال في حدوث المرجح قام وبالجملة وأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على تجزئه عن الأحداث ولا على استعانة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الجحز الى القدرة والعالم من الاستعانة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم يتجدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجوده ما بل أقرب ما يتحيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحدوث وحيدونه لا في ذاته لا يجمع له مريدا وانترك النظر في محل حدوثه المبدأ فاعلم الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لأن جهة الله فان حادث وحادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فأي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبله عدم آله أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما ذاته بدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو عدم الارادة الاولى فتفقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فاذا قد تحققت بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدر تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كما كلام في غيره والكل محال ومهم ما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا لمحالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات أنزل من كلامهم في هذه المسئلة وقد مدنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث ارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر لعدم الى الغاية التي استمر اليها وان يستمر الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قد قبله لم يكن مراد اولى يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة تحدث لذلك فالما بين هذا الاعتقاد وما التحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بحسيم (الثالث عشر) في تجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة (السابع عشر) في ابطال

مآذ كر ومن الغرض المحسرك للشيء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات معللة على الجزئيات المادية في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم وجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادة والمسفيات (العشرون) في تهديمهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم نفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد ٨

في العلم من اجل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات كذهب ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يرفع منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منه مما لازما لذاته بحيث يستحيل انعكاسه عنه وترجيح الفعل اما هو بارادته وخالفه الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا معنى ان فاعليته كفاعلية المحرورين من ذوى الطبايع الجسمية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصده وطلب مع علمه بمبدا اوله وصدور عنه فهو الجواد الحق والقياس المطابق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادر مختارا فان السكك متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته

وموجب يستحيل ايضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه واركانه واسمه به حاصلة حتى لم يبق شيء منظر البتة ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحققه موجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقول وجود العالم كان المراد به وجود الارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتحدد مريد ولم يتحدد ارادة ولا يتحدد الارادة نفسها لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف تحدد المراد وما المانع من التحديد قبل ذلك وحال التحديد لم يتبين عن الحال السابق في شيء من الاشياء وامر من الامر وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن وجود المراد وبقيت هي بعينها كما كانت هو الحد المراد ما هذا الاغاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الغرض وري الداني بل وفي الغرض والوضعي فان الرجل لو تعلق بطلاق زوجته ولم يحصل البتة في الحال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ على التحكيم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الان بملق الطلاق لمجيء الفقد او بدخول الدار ولا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الفقد وعند دخول الدار فان جعل له علة لاضافة الى شيء مستظرف لما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الفقد والدخول توقف حصوله الموجب على حضور ما ليس بجواهر فيحصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحضور الفقد حتى لو اراد ان يتوخر الموجب عن اللفظ غير موقوف بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا بشئ ما لم نقله فكيف يعقله في الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فيا يحصل بقصد لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد لا يلبس الا بالمانع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود واعايت صور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة مالم يتحدد قصد وهو انبعاث في الانسان متحدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصد لا يبالى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا بالمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كما ياتي وقوع العزم بل لا بد من تحدد انبعاث قصد في عند الاحقاد وقبوله قول بتغير القديم ثم يبق عيب الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت منه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية فراجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر متظفر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرقى الوهم الى اوطايل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها من اقلب الموجب موجودا بعينه من غير امر يتحدد وشروط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة بالذات شيء أي شيء كان يعرفه لصوره العقل او نظره وعلى لغتك في المنطق تعرفون الالقاء بين هذين الحدين بحمد اوسط فان ادعيت حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة وكيف لم يشارككم في معرفته ومخالفكم والفرقة الممتدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصلها بل لا يحصلها عدد ولا شئ في انهم لا يكبرون العقول عماد مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستعداد المجرد والتسلك بعزمه ساو اراد تساو هو فاسد لا تنصاهي الارادة القديمة القصد والحادثة واما الاستعداد

للقدرت والارادة لا متناع تخلف المعلول عن العلة التامة
 وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عن الموجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل وليس بشئ بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تشمل نظام جميع الموجودات من الارل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ان يليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لا يلزم

لذاته لا يتصور بخلافه ويتقضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز زعم افاضته أصلاً وهذا التمثيل يشعونه
 عما به أرليه وبهضمهم بسميها ارادة ونحن نقول بحجة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه
 تركه نقص لا يلبق بحجاب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا معنى بحجة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل
 معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة

لذاته فيستحيل الانفكاك
 بينهما فقدم الشرطية
 الاولى واجب صدقه
 ومقدم الشرطية الثانية
 جمتنع صدقه وكننا
 الشرطيتين صادقتان في
 حقي الباري تعالى لان
 صدق الشرطية لا يقتضى
 صدق الطرفين ولا صدق
 أحدهما وهذا هو المراد
 من قول بعض الفضلاء
 ان الحكماء لم يذهبوا الى
 انه تعالى ليس بقادر
 مختار بل ذهبوا الى ان
 قدرته واختاره لا يوجدان
 كثرة في ذاته وان فاعليته
 ليست كفاعلية المختارين
 من الحيوانات واقدوى
 ما احتجوا به عليه هو ان
 المبدأ الاول ان كان فاعلاً
 بالقـدرة دون الایجاب
 فتعلق قدرته بأحد
 مقدوريه دون الآخران
 افتقر الى مرجح يقرر
 الكلام الى تأنيده في
 ذلك المخرج بان نسبتها اليه
 والى ضده على السواء
 فيفتقر الى مرجح آخر وهم
 جرافيلزم التسلسل في
 المرحجات وان لم يفتقر لزم
 استعمال الحكماء عن المؤثر
 لان نسبة القدرة الى

المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعم لم انه لا يتصور وهو واجب بتمام
 شروطه من غير موجب ونحو ذلك مكابرة للضرورة العقل (قلنا) وما انفصل بينكم وبين خصوصكم
 اذا قالوا لكم اننا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالم بجميع الكليات من غير ان
 يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد
 المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علومها في غاية الاحالة ولا يمكن يقولون
 لا بفاس العلم القديم بالحادث وطائفة منهم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو والعقل
 وهو العقل وهو المعلوم والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعقل والمعرفة معلوم الاستحالة
 بالضرورة اذ تفقد برصانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذ لا يعلم الانفسه تعالى عن
 قولكم وعن قول جميع الزائدين علواً كبيراً لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الامات هذه المسئلة
 فنقول بتمسككم ونعلى خصوصكم اذ قالوا قد اقدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية
 لاعدادها ولا حصر لا أحدها مع ان الحاصل ساوياً وبما ونسبها فان ذلك الشمس يدور في سنة وذلك رحل
 في ثلاثين سنة فتكون ادوار رحل ثلث عشر ادوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس
 فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كمالا نهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع
 انه ثلث عشر بل لانهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما
 لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة
 فيما دانت فصولون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جميعاً أو لا شفع
 ولا وتر فان قلتم شفع وتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع والشفع بصير و وتر
 الواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر بصير بواحد شفع فاف كيف أعوز ذلك الواحد
 الذي به بصير شفع فافيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المنتاهي
 وما لا ينتاهي لا يوصف به (قلنا) جملة مركبة من آحادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع
 ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظريه اذ انتفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قواكم انه
 جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد
 والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودات هتاهنا (قلنا) العددية قسم الى الشفع والوتر ويستحيل
 أن يخرج منه سواء كان المعدوم موجوداً باقياً أو فانياً فاد اقرضنا عدداً من الامراس لزماناً ان
 نعمقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً سواء قدرناهما وجوداً أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود
 لم تنعدم هذه القضية على اننا نقول لم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغيرة
 بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الآدميين المعارفة لا ابدان بالوت فهي موجودات لا توصف بالشفع
 ولا بالوتر فهم تمسكون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيت بطلان تعلق الارادة القديمة
 بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وأوله مذهب ارسطاطاليس
 (فان قيل) ما يصحح رأي افلاطن وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وأما تقسيم في الأبدان فاذ فارقها
 عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتد محالاً بالضرورة العقل فانا نقول

٢ - تهافت غزالي
 الضدين على السوية وقد تعلق باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات
 الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه ان لا نسلم ان تعلق القدرة بأحد المقدورين دون الآخران
 افتقر الى مرجح لزم التسلسل لخوازان يكون المرجح هو الارادة التي تتعالى بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر
 (فان قلت) نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها بأحدهما أن لم يحتج الى مرجح فقد

ترجح أحد المتساويين على الآخر وأنه يستدباب اثباته الصانع وإن احتاج إلى التسلسل وإن لم تكن نسبتها إليه ما على السوية بل كان
 تعلقها بأحد المتساويين لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة التوال ما بالذات وترجح الضدين معا فيلزم الإيجاب **وقلت** في تخار ان نسبة
 الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحد المتساويين لم يتصور تعلقها بالآخر منوع بل بالارادة
 ترجح القادر أحد المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعو الى ترجحه واختياره وهو غير الترجيح بالمرجح أي بالامور

أصله عبارة ظاهرة وغير
 ملتزم له ولا يلزم استدلال
 باب اثبات الصانع فإن
 العلم بوجود الواحد مني
 على بطلان الترجيح
 ولا مرجح أي بلا مؤثر
 لأعلى بطلان ترجيح القادر
 المريد أحد مقدوره
 المتساويين على الآخر
 بأرادته من غير مردع الى
 تلك الارادة إذ العدة فيه
 أنه لا شئ في وجود
 موجودات كان واحدا هو
 المطلوب وإن كان يمكن
 فلا يبدله من موجود
 ضرورة امتناع ترجح أحد
 طرفي الممكن بالمرجح
 فنقول الكلام الى
 موجد ما ان يتسلسل
 وهو محال أو ينتهي الى
 الواجب وهو المطلوب
وقلت في ما ذكرته
 من ترجح الفاعل أحد
 المتساويين على الآخر
 انما هو بالنسبة الى الفعل
 المقدور وأما بالنسبة الى
 تعلق الارادة فالترجح لا
 مرجح لازم قطعا لأنه أمر
 ممكن وقع من غير مرجح
وقلت في ان أريد بوقوع
 تعلق الارادة من غير
 مرجح وقوعه من غير فاعل

فمنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وإن أريد وقوعه
 من غير داعية فمسلوك ليس يلزم منه الترجيح بالمرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي
 بلا داعية ولا نسلم استحالة **وقلت** في اذا كان تعلق الارادة لأحد الضدين فلا لذات المريد فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالإيجاب
 إذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنه ما كان الأول لزم التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موجبا لأن الفعل اذا كان واجبا لتعلق

نفس زيد عين نفس عمرو وأعمد قد كان عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه
 ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للفرد داخلة
 مع النفوسية في كل إضافة (وإن قلتم) أنه غيره وانما انقسم بالتعلق بالايديان (قلنا) وانقسام الواحد
 الذي ليس له عظم في الحجم وكية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا
 بل آلاف ثم يعود ويصير واحدا بل هذا عقل فمما للعظام وكية وكثرة وكما البحر ينقسم في الجداول
 والانهار ثم يعود الى البحر فاما لا كية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن تبين انهم لم
 يجهزوا خصوصهم عن معتقدتهم في تعلق الارادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورة فانهم
 لا ينفصلون عن بدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه (فإن
 قيل) هذا قلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وستين
 ولأنها لقدرة فكأنه صير ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية
 صار وجود الباري متناهي الأول وإن قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها إمكانات لانهاية
 لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن
 دلائلهم الثاني (فإن قيل) بهم تنكر ون على من يترك دعوى الضرورة بدل عليه من وجه آخر
 وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس
 محال ان يكون التقدم والتأخر مراد بل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث
 البياض بالارادة القديمة والمحتمل قابل للسواد بقوله للبياض فلم تعلق الارادة القديمة بالبياض دون
 السواد وما الذي ميز أحد المتكئين عن الآخر في تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشئ لا يميز
 عن مثله الا بخصوص ولو حاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم وبخصوص
 جانب الوجود المائل لجانب العدم في الامكان بغير تخصيص (وإن قلتم) ان الارادة خصصت بالسؤال
 عن اختصاص الارادة وانما لم تختص (فإن قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب
 صانه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد المتكئين فغاية المستبعد أن
 يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
 اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فإن قلتم) ان هذا السؤال غير
 لازم لانه وارد على كل ما ير بدو عائد على كل ما يقدره بمقول لابل هذا السؤال لازم لانه عائد في كل
 وقت ولازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في
 المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تميز الشئ عن مثله ولولا ان هذا شأنه الوقوع
 الاكتفاء بالقدرة ولو كان لتساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بدم من مخصوص بخصوص الشئ
 عن مثله فليل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله فقول القائل لم اختصت
 الارادة بأحد المتكئين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة
 عن صفة هذا شأنها وكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها فانما تميز الشئ عن مثله (فإن قيل)
 اثبات صفة شأنها تميز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثله لا معناه انه لا يميز له

وكونه
 من غير داعية فمسلوك ليس يلزم منه الترجيح بالمرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي
 بلا داعية ولا نسلم استحالة **وقلت** في اذا كان تعلق الارادة لأحد الضدين فلا لذات المريد فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالإيجاب
 إذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنه ما كان الأول لزم التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موجبا لأن الفعل اذا كان واجبا لتعلق

الارادة الخاصة له من الفاعل بالاجباب لا يتصور التمكن من التترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والتترك وهو المعنى بالاجباب
(قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل
بالاختيار اذا اوجده شيئا ارادته فالمفعول تصداهو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة تترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان
أثر ذلك الفاعل لا يمكن لادائه بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة للمراد قصد او ارادة لنفسها

بتعيينه المراد فكما ان
الموجب اذا اوجده شيئا
بالاجباب لا يحتاج في
الاتصاف بالاجباب الى
اجباب آخر كذلك المختار
اذا اوجده شيئا بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى
ارادة أخرى (فان قلت)
نحن نعلم بالضرورة ان
تعلق الارادة لا يدخل في
علة نفسه والازم توقف
الشيء على نفسه فاذا لم يكن
للفاعل أمر داع الى
تحصيل ذلك التعلق كان
نسبة اليه والى عدمه
سواء كان تحصيله وعدم
تحصيله وصدره عنه
وعدم صدوره سواء فلا
يجوز ان يكون ذلك
التعلق فلهذا لا يمكن
اذا الضرورة العقلية حاكمة
بأنه اذا كان صدور الشيء
ولا صدوره عن الفاعل
متساويين يمتنع صدوره
عنه لا يخرج من خارج
(قلت) لا نسلم صدق ما
ذكرتم من القضية على
كلها بل ذلك فيما اذا كان
الفاعل موجبا واما اذا
كان مختارا فلا يمتنع أن
يدعى العلم الضروري
بصدق نقيضها فان

وكونه مجردا عنه أنه ليس مثاله ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه
لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا اوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان
متماثلان هذا ما راق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عينيه
في السوادية هذا ما لا يدع على الخصوص لا على الاطلاق والافلاو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغاير
يعقل سوادان ولا عقلت أصلا لا ينبغي تحقيق أن لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا أن
تغير بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قد حان من الماء متساويان من كل وجه
بالاضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه احسن وأخف وأقرب الى جانب عينه
أن كانت عادته تحرر اليه من أسباب هذه الأسباب ما حفي واما جلي والافلا يتصور غير الشيء عن
مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قواكم ان هذا لا يتصور عرفته وهو ضرورة أو نظرا
ولا يمكن دعوى واحد منه ما وتساويكم ارادة تمام مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يراق
علمنا في أمور كثيرة فلم تبعدها المقارفة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا
داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لنعقله في حقنا (قيل) هذا عمل وهك وأما أدلة العقل
فقد ساقنا العقل الى التصديق بذلك فم تذكرون على من يقول دلائل العقل ساق الى اثبات صفة
لله تعالى من شأنها تغيير الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس بم باسم آخر فلا مشاهدة في
الاسماء واما أطلقناها فنحن باذن الشرع والافلا ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض
في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أمانا فحقنا لا نسلم أن ذلك غير مقصود فاننا فرض
عمرتين متساويتين بين يدي المنشوق الهم ما العاجز عن تناوله ما جعلا فانه يأخذ احدهما لا محالة بصفة
شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من الخصائص من الحسن أو القرب أو تيسر الاختي
اما ان قد رد على فرض انتفاءه وبقي امكان الاختي فأنتم بين أمرين أما ان قلتم انه لا يتصور التساوي
بالاضافة الى اعراضه قط فهو حاقه وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المنشوق
أبداه خيرا ينظر اليه ما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاحتيار المنعك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم
بطلانه ضرورة فادن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها
تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن
تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائصها فلم
اختص ببعض الوجوه واستحال تغيير الشيء عن مثله في الفعل أو في الزم بالطبع أو بالضرورة
يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجدوا أن العالم لو كان أصغرا أو
أكبر ما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الاولاد وعدد الكواكب وزعم
أن الكبير يحالف الصغير والكثير يفارق القليل فيه ارادته فليس متماثلة بل هي مختلفة الآن
القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها
كالحكمة في ميل فلک البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والمالك الخارج المركز والاكثر
لا يدرك السرفيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما

الشخص الجائع الذي يشده الجوع اذا وضع بين يديه رعيه فانه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادة تقتضي ارادة
ذلك الجانب وترجحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لارادة تقتضي ارادة ذلك الجانب ولم لا
يجوز ان تكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه أو احسن لونا أو أكثر نفعا (قلت) يفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه وأمرها
في كل ما ذكره من حيث انما لا يبتدئ بأكل شيء من جوانبه الى أن يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ فيتم المقصود (واعترض)

علمه بعض الأفاضل أنا لا نعلم أم كان وجوده غيظاً بتساوي جميع جوانبه في الأمور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فإن فرضه بحيث يكون البعد بين الخائض وبين كل جزء من أجزائه بعداً واحداً محال أما إذا كان المقابل للجانب أحد جوانبه فظاهر وأما إذا كان المقابل لأحد وجهيه فلا نال البعد بينهما وبين كل جزء من جوانبه هو وتر زاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر زاوية ١٢ حادة وتر القائمة أعظم من وتر الحادة وإن فرض رغيف متساوي الجوانب

والأجزاء في الأمور المذكورة وإن كان محالاً قلنا لا يتبدل الجوانب حيث تبدل كل شيء من جوانبه وأجزائه إلى أن عوت حواء المحال حاز أن يستلزم محالاً آخر هذا ما ذكره وهو وهذا كما ترى لا يصح بالان جوانبهم قد تم منع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريته وإلا حاجة إننا إثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) أن ثبت ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضروريته ونحو برهم المرجح في المثال الجسري بل إثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يشتموا تلك المقدمة وضروريته وأنى لهم ذلك ثم إن ما ذكره من المقدمة الكلية منقوض بصورتها أنه لا شك أن جميع النقاط المفروضة في الأفلاك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فحينئذ نقطتين معينتين لأن تكونا قطبين وتعيين دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعيين خط معين لأن يكون محوراً ودون سائر المقطع والدوائر والخطوط ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شك أن نسبة الأفلاك إلى الحركة إلى جميع الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المتقابلة في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك يختص بحركة بسرعة معينة إلى جهة معينة ودون سائر الحركات وما ذلك إلا ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

الأوقات فتشابه نظاماً بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ولا عكس أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بخطه ما تصور النظام فإن غمائل الأحوال يعلم بالضرورة وقت قول نحن وإن كما بقدر على معارضةكم مثله في الأحوال إذا قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه لكما لا تقتصر على هذه المقابلة بل تفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدروا ما اختلاف أحد هاتين المختلفتين جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة من المنطقة (أما القطب) فيبانه أن السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان وكرة السماء متشابهة للأجزاء فبها بسيطة لاسمها الفلك الأعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب أصلاً وهو متحرك على قطبين متعالي وحنوي فبقول ما من نقطة من متقابلتين من النقط التي لانهاية لها عندهم الأولى تصور أن تكون هي القطب فلم تعين نقطتنا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطة من متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة في الذي يمر محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا ودون سائر الأجزاء والنقطتين جميعاً النقطة متماثلة في جميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فإن قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره الخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت مكانه لا يفارق مكانه وحده ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعهما من الأرض ومن الأدلة والقطب ثابت بالموضع فدل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابتاً بالموضع من غيره (قلنا) في هذا يصحح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة وأنها ليست متشابهة للأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذا أصل ما استدللتم به على أن يكون السماء كروي الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لتفاوت في أبسط الأشكال الكرية فإن التزييع والتسديس وغيرها يقتضي خروجاً وإباناً وتفاوتاً وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبيعة البسيطة ولكنه وإن حالف مذهبكم فليس بدفع الأمر به فإن السؤال في تلك الخاصية قائم إذا سائر الأجزاء هل كان قابلاً لتلك الخاصية أم لا فإن قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات بعضها وإن قالوا لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها فبقول سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يتحققها ذلك الموضع مجرد كونه جسم ولا بمجرد كونه سماً فإن هذا المعنى يشاركه فيها سائر أجزاء السماء فلا بد أن يكون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والأفلاك يستقيم لهم قوتهم أن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم تخصيصهم قوتهم أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الموضع أولى به من تبدل الموضع متساوية وهذا لا يخرج عنه (الأمر الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كنساي الأوقات من غير فرق (فإن قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها وكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم (قلنا) استناداً إلى أن اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحتها في

دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعيين خط معين لأن يكون محوراً ودون سائر المقطع والدوائر والخطوط ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شك أن نسبة الأفلاك إلى الحركة إلى جميع الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المتقابلة في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك يختص بحركة بسرعة معينة إلى جهة معينة ودون سائر الحركات وما ذلك إلا ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

على الآخر من غير مخصص (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحدة من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التدوير أن كان مركزاً فيه كالمتحيزة والقمر وموضع معين من العالم أن كان مركزاً في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين

من الفلك بكونه أوجاً والجانب الآخر بكونه حضياً دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية المكون للفلك بسطاً وكل ذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا عن المقوض المذكورة) بأننا لانستلزم أن في شئ من الصور المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعيين النقطتين لأن تكونا قطبين وتعين دائرة لأن تكونا منطقة وتعين خط لأن يكون محوراً دون سائر النقط والحوادث والحطوط من توابع تعيين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمنع وقوعها إلا أن يكون القطبان هما تين النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد الأمور ثلاثة أمالاً من مادة كل فلك من الأفلاك لا تقبل إلا تلك الحركة المختصة بالسرعة والبطء

مقابله فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقلة متساوية في قلم تميزت جهة عن جهة تماماً (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا أقول افاضل التقدم والتأخر في حدود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وكما عرفت يعلم تشابه الاوقات بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوزان والاماكن والجهات بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لغصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضاً (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها اسباب (فان قلتم) الحوادث استندت إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقداً قائل ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند إلى كنهات واذ كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسله فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد أن على أصلهم من تجوز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لانبعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم لا لا يعارض حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لأن حيث حضه وورقه ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداد المحل القابل أو حضور الوقت المرافق أو ما يجري هذا النجوى (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحد قائم فاما ان تتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والأعراض والكميات ليس شئ منها حادثاً أو الكيفيات الحادثه هي حركة الأفلاك أعني الحركة الدورية وما يتحد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتسديد والتربيع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض وأبعضها نسبة إلى الأرض كما يحصل من الطلوع والشرق والزال عن منتهى الارتفاع والبعيد عن الأرض بكون الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الأنظار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الإضافات لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجبها الحركة الدورية وأما الحوادث فيمأخوذة بمعرفة ذلك القمر وهو المعاصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج واقتراق واستحالة من صفة إلى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل وبالأخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية بنفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل نفوسها بالنسبة إلى أبدانها ونفوسها قديمة ولا حركتها الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدأ فاذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تتشبه بالقديم من وجه فانه دائماً أبدأ وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثاً فذلك لم يكن فهو من حيث أنه حادث بأجزائه وإضافته مبدءاً للحوادث ومن حيث أنه أبدى متشابهة الاحوال صادرة عن نفس أزلية فان

المعينين إلى الجهة المعينة أولانها وان كانت قابلة لتأثر أنواع الحركات وإلى سائر الجهات يمكن العناية بالسافلات لا يتحصل الأمن تلك الحركة المحصورة أولان تشبه كل فلك بالجوهر المرافق الذي هو مشوق لا يحصل إلا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوزان والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فاما ما يرد من قضاة قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولان حصل فيه الفلك الخارج المراكز بحيث يحس سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما انتهى

هي الاوج والسطح الادنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي المحقق ثم حقل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه نقطة
الكواكب والتدوير اوفى الخارج المركز واحدث فيها نقطة الكمال انقول بذلك بل نقول القللك المواقى المركز والطللك الخارج المركز
والسدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الامور في تلك المواضع وما حدثت الامور المذكورة على الوجه
المختص امتنع الانتقال عليهم الامتناع ١٤ الخرق على الافلاك هذا ما قالوا واستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية بالابدية ثابتة (قلنا)
هذا التطويل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المستحدثات أم قديم فان كانت قديمة
فكيف صارت مستندة الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل
وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التحدد
محدد الثبوت فانه قول اهورمبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان
من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض وان
كان من حيث انه متجدد فبما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير
الالزام ولهم في الخروج من هذا الالزام نوع احتمال منورده في بعض المسائل بعد هذه التي يطول
كلام هذه المسئلة يا شهاب نحون الكلام وفقونه على اناسيين ان الحركة الدورية لا يصلح ان
تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث محترقة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونظلم ما قالوه
من كون السماء حيويا ما يخرجها بالاختيار حركة نفسية كحركة كائنات (دليل ثان) لهم في المسئلة انه زعموا ان
القاتل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه اس بخلاف ما ان يريده الله متقدم بالذات
لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين فانه بالجامع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكما قدم
العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الطل النائم له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة
اليدين في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبهذه العلة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الطل
بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الطل وتحرك اليد
بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد تقدم الماري على العالم هذا المرام ان يكونا حادثين ارقدين
واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان اريد ان الماري متقدم على الزمان والعالم
لا بالذات بل بالزمان فاذن قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معد وما كان العدم سابقا
على الوجود وكان الله تعالى سابقا معدا مدد لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا جله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب تقدم
الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة ووجب تقدم الحركة ووجب تقدم الحركة الذي يدوم الزمان
بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومحلق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان
الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود
ذات الماري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم
انفرادها بالوجود فقط والعالم ك شخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى على عيني مثلا ثم كان وعيسى معه
لم يتضمن الاعمط الوجودات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من خبر ورة ذلك تقدير شيء ثالث وان
كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغايط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم
مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل ان الله قد راعى عدم العالم في المستعمل كان وجود ذات
وعدم ذات حاصل ولم يصبح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي
كان الله ولا عالم فيبين قولنا كان ويكون فخرق اذ ليس ينوب أحدهما عن الآخر فله بحث عما يعود

في سبب تبين الحركة من
الامور الثلاثة وبذلك
يطل جوابهم عن
النقضين الاولين وأما
جوابهم عن النقض
الثالث فريك جداولان
حصول الامور المذكورة
معا لا يدفع التراجع بلا
مرجح لان حصول
العلل الموافق المركز على
وجه يكون مبدل العالم
الخارج المركز الى جانب
منه كحصوله على وجه
يكون مبدل الى جانب آخر
منه وكذلك حصول
الخارج المركز على وجه
يكون التدوير في ذات
الجانب كحصوله على وجه
يكون التدوير في جانب
آخر منه وكذلك حصول
التدوير على وجه تكون
الكواكب في ذلك الجانب
منه كحصوله على وجه
يكون في جانب آخر منه
فكان حصول كل من
الامور المذكورة على ذلك
الوجه ترجيحان اذا اعل
لاحد الامور المتساوية على
الآخر ثم ان اشكل عليك
ما ذكرناه واختلف في قلبك
شي من وساوس الوهم
وايست الان تدعي

اليه

ضرورية تلك القضية قللك الخلف عن احتجاجهم بان التزام التسلسل والتعلقات والقول بان تعلق
الارادة الى أحد الصدين محتاج الى مرجح آخر وتعلق آخر لا ارادة متعلق بذلك التعلق ولم حرا الى غير الغاية ويمنع بطلان مثل هذا
التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انما هي ارباها في الانبدا رادتنا
فظهر ان تعلق الارادة لا يكون متعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادتها الى ارادة أخرى لان ارادتها ليست من فعلها بل من فعل الله

سهالة وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونهم آمن فعلمنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتاج على إيجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل ليمتدح الفعل على التبرك عنده وذلك الباعث لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله والالام يكن باعثا على الفعل ضرورة أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا على الفعل في عدم يلزم استحکاله بالغير وأنه محال ١٥ (والجواب) أنا لا نسلم أن الفاعل بالقصد

والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا تكفي الأولوية بالنسبة إلى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعة ضرورة توافقون الحكماء في أن الباعث على الفعل لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويتصرون في الجواب على منع المقدمة الأولى والمعتزلة في موافقة من في أن الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر باعث على الفعل لكنهم يعمنون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

هو الفصل الثاني في إبطال قولهم بعدم العلم اتفقت أرباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم على أن العلم محدث وحال في ذلك جهور العلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى

البعض الفرق ولا شك في أنهم لا يمتنع في وجود الذات ولا في عدم العلم بل في معنى ثالث فاما اذا قلنا بعدم العلم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ (فان كان انما يقال) على ما مضى قبل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثابت وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانما تمضي بعضى الزمان في الضمير ولا يلزم أن يكون قبل العلم زمان قد انقضى حتى انتهت إلى وجود العلم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الدنيا بدليل انما لو قدرنا عدم العلم في المستقبل ثم قدرنا له بذلك وجودا ثانيا لكان عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قوله انما سواء اردنا به عدم الاول والعدم الثاني الذي هو به عدم الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فغير عنه بالماضي وهو هذا كله لا يجوز الوهم عن فهم وجود مبتدئ الامع تقدر قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كحجر الوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا لا الاعلى سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا مائلا واما خلاه واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد منه كل الوهم عن الاذعان لقوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قوله وكما حاز أن يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لانها له مخطئة او بين خطؤه بان يقال له الخلاه ليس مفهوم ما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيما كان البعد الذي هو تابع له متناهيما فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقوله فكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتدادا قطار الجسم وكانت قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم يمنع من اثبات بعد و راءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه فان كان الوهم متشبها بحياهه وتقدره ولا يعر عو عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان حاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهم كما في الغرق وهذا لازم فليتنامل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجه لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة تفوق من حيث انه بلى رأسك والآخر تحت من حيث انه بلى رجليلك فهو اسم تحدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا بجانبى أحص قدمه أحص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء غيراهاى بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود إلى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم لا يتصور ان يتقلب آخرا هو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطالحنا على ان نسمى الجهة التي تلى الدقيق فوقا والى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتنا ليمظهر هذا الاختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أساسى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما عدم المتقدم على العالم وانهاية الاولى لوجوده فدائى له لا يتصور أن يتبدل فيصير

عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه بعض تلاميذه اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث قال الامام الرازى وهذا دليل على أن جالينوس كان منصف اطالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العمر والضعف الى حيث يرضه حل أكثر العقول فيه وعلم أن للعلاسة في أمر العالم وتعيين ماهو القديم منه آراء متشتتة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطنا بذكرها فانما تنصير على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وخفف عنا مؤثره ابطال آراء

أولاهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعة من المنتهين إلى الاسلام وغيرهم إلى ان العالم اما مجردات او ماديات والمجردات منها ما هي
 قديمة كالعقول والنفوس الملكية ومنها ما هي حادثه كالنفوس البشرية واما الماديات فالأكليات قديمة بآدابها وصورها الجسمية
 والنوعية وبنقض اعراضها من الشكل والصفة ودون الحركة والوضع واما العنصريات فاعلمنا قديمه بآدابها وصورها الجسمية بالنوع
 وصورها النوعية بالنس على ١٦ معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصرها لكن خصوصية النارية او

الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة فهي هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرا لوجودها متعاقبا لأنواعه ولهم اثبات قدم العالم وجوده (الاول) وهو عدمهم النظمي وعدمهم الوثقي ان جميع ما لا بد منه في الاتحاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الاتحاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف عن الاتحاد كذلك اذ لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد حاصلا في الازل وهو خلاف المعروف اولا لا يتوقف فيلزم الزمان بالمرج لان المؤثر المسبب لجميع الامور والمعتبر في الاتحاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه الاتحاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله زمانا لاحدا المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الاتحاد حاصلا في الازل كان حصوله حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون فيه حادث بالضرورة ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوده اجداه وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثره وانما لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في اتحاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الاتحاد حاصلا فيه (قولهم) ان كان جميع

حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير مؤثر لازم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون فيه حادث بالضرورة ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوده اجداه وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثره وانما لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في اتحاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الاتحاد حاصلا فيه (قولهم) ان كان جميع

علا لا بد منه في الاتحاد كما لا في الازل ولم يتوقف التأخير على شرط حادث لزمن من تقدم حصول الاثر فيه الر سخان من غير مرجح منوع
وانما يلزم ذلك اذ لم يكن من جهة ما لا بد منه الارادة اتي من شأنه التخصيص والترجيح متى شاء العالم من غير احتياج الى محض
ومرجح من خارج وأما اذا كان من جهة ما لا بد منه الارادة فاللزم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته
ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقه بان كان ذلك التعلق

قدما يلزم أن يكون الاثر
الذي يكفي في وجوده هذا
التعلق قدما ايضا اذ لو
اختص بوقت دون وقت لزمن
الرخان لا مرجح لان
الرخان الحاصل من ذلك
التعلق بعم الاوقات كلها
وان كان حادثا نقلنا
الكلام اليه فان أسند
حدوثه الى حادث آخر
وهكذا الى نهاية سواء
كان ذلك الحادث تعلق
ارادة أو غيره لزمن التسلسل
في الحوادث والا يستغنى
الحادث عن مؤثر يخصه
بوقت حدوثه فيلزم الر سخان
بلا مرجح وأجيب بأنه
يجوز أن تتعلق الارادة
القديمة في الازل بوجود
العالم في وقت معين فلا يلزم
الرخان الحاصل من ذلك
التعلق جميع الاوقات فلا
يلزم الر سخان من غير مرجح
ورد بأنه حينئذ يتوقف
وجوده على حضور ذلك
الوقت الحادث فينتقل
الكلام فيه وبسلسل
واقائل أن يقول حضور
ذلك الوقت الذي هو
حادث يتوقف على وقت
آخر حادث سابق عليه
وهكذا فاللزم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد
والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف وما تتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم
الثاني الذي ينتهي اليها بالف ومائة دورة بل لابد وان يخلفه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم
الثاني على العالم الاول وسميناه الاول لانه اقرب الى وهما اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالقدرة فيكون قدر
امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدار المكم الذي
بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فلو كانت هذه الكميات المقابلة لدرجة صفات ذات
الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة
وتستدعي ذاكية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو
كمية متفاوتة وهو الزمان قبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقترب
طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فاما نقول هل كان في قدرته الله أن يخلق الفلك الاعلى في مكانه
أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تخيير (وان قالوا نعم) فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر
الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ لا كبير بذراعين ما كان يشغل
ما يشغله الا كبير بذراع فوراءه لم يحكم هذا كية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم حلاء
أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم
بذراعين وهل بين التقديرين تعاون فيما ينتقي من الملاء والشغل للاختيار اذ الملاء المنتقي عند نقصان
ذراعين أكثر مما ينتقي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا أو الخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا
(وجوابنا) في تخيير الوهم تقديرا الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيير الوهم تقدير
الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس يمكن فهو غير
مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدورا وهو هذا العذر باطل
من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا أكبر من العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه
بذراع ليس هو كنهه دبره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتزح هو الجمع بين الذاتي
والاثبات واليه ترجيع الحالات كلها فهو مخيركم بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه
لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة
فقلوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذمومكم (الثالث)
هو ان الفاسد لا ينجح الخلقهم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمقابل وافي
الوجود الامكان من غير زياده ولا نقصان (فان قلتم) فقد انقلب القديم من القدرة الى العجز (قلنا)
لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس يمكن لا يدل على العجز (وان قلتم)
انه كيف كان متمنا فاصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون متمنا في حال ممكنا في حال كما ان الشيء اذا
أخذ مع أخذ الضدين امتنع اتصاله بالآخر واذا أخذ لأمعه أمكن اتصاله بالآخر (فان قلتم) الاحوال
متساوية (قيل) لكم المقادير متساوية فكيف يكون مقدارا كما أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر
متمنا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فلهذا طريق المقارعة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من

٣ - نهات غرالى
وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عارضة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلي فليست أملا وبأنه
يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستمدا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمر واعتبار بقوله الدليل ما قام على استحالة فيها
ورده هذا الجواب بأن تعلقات الارادة وان كانت أمور واعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع

التمساع في اناقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم حينئذ على ايجزى قيم ابرهان التطبيق في باعتبار حدودها في الموضوع بها على
سبيل الترتيب ولغائل أن يقول حبان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها حدود مترتبة اما في الخارج او في العقل لا متناهي
الانقطاع في العالم بوجوده أصلا وانقطاعه في العقل لا يستلزم كونهما موجودا بحدود جودين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون تلك العلاقات
أمورا متعاقبة ويكون كل سابق ١٨ منها شرط لاحق الى ان ينتهي الى تعالى هو شرط لحدوث الاحسام وبطلان

تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسألة ان الله قديم قادر لا يتبع عليه الفعل ابد الواراد وليس في هذا
القدر ما يوجب اثبات زمان بمتدا الان يصيب الوهم بتدبيره شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم)
تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون منتهيا بمصرحه كما هو هذا الامكان
لاول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه
ممتنع الوجود فاما كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قوله انه ممكن
وجوده انه ليس محالا وجده فان كان ممكنا وجوده ابدالم يكن محالا وجوده ابدًا والا فان كان محالا
وجوده ابدًا بطل قوله انه ممكن وجوده ابدًا وان بطل قوله انه ممكن وجوده ابدًا بطل قوله ان الامكان
لم يزل وان بطل قوله ان الامكان لم يزل صغ قولنا ان الامكان له اول واذا صحت له اول كان قبل ذلك
غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بأن يقال)
العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا حرم ما من وقت الاو يتصور احدا منه في واذا قد مر وجود ابدالم يكن حادثا
فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل لا وهو هذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو
خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع
ذلك فوجوده لا مطلق لا ماله له غير ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي طريقة غير ممكن بل كما يقال الممكن
جسم متناهى السطح وامكن لا تتعدين مقاديره في الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ
الوجود لا يتعدي في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعديا فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم
قالوا كل حادث بالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثا
وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يتخلو
اما ان يكون ممكن الوجود او ممتنع الوجود او واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعا لان المتعدي في ذاته
لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه
ممكن الوجود بذاته فاذا كان امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا ذوات له
بفعله فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا للمادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحركة
او البرودة او الاسوداد او البياض او الحركة أي ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريقتان هذه التغييرات
فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها
سابقا على وجودها ولما كان الامكان قائما بنفسه غير متضاف الى شيء مع انه وصف اضافي لا عقل قائما
بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا او كون القديم قادرا اعليه لا
لانعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنة فقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن
وان كان قوله هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكيفنا قد قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعرف
لا شيء بنفسه فدل ان كونه ممكنة ناقضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف النفسية الثانية وهو كونه
مقدورا ويستحيل أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يتعدي مع الموصوف والامكان
المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا للمادة وكل حادث فقد

التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم ولما تكلموا ان يلتزم في مقام المنع بحتمه فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعاقب حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغنى الحادث عن مؤثر يخصه به بوقت حدوثه فيلزم الرخصان بلا مرجح مسلم لكن استحالته هي نام نوعه لان ذلك الحادث اعني تعالى الارادة امر عدي لا يحتاج الى مؤثر يخصه به بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى أمر يخصه به بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يلتفت اليه او قد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبأنه يجوز أن يكون المحصص لتعالى ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الارلى بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه علم الله تعالى بحجب وقوعه وبمنع حدوثه فلا جرم تعالى ارادته في الوقت

الذي اوقعه فيه ورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى المهم

بتطابقه والاصل في هذا النطاق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فاعلم بايقاع العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان حوفي نفسه بحيث يوقه فيه ولا يتصور ان يعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة الخاصة لكون الفرس في حده نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار ايركها

فلا مدخل للعالم بأقاع العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في وجوبه ولا في استعاله خلافة فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بأقاعه في ذلك الوقت الذي أوقفه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم أن كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي وعلمه تعالى بأقاع العالم في وقته علم فله فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيحوز كونه مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم خاصا لا لمخصص لم تثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصص فاذا صلح العلم بمخصصه استغنى عن الارادة وايضا لو افاد

١٩

وامتناع خلافة لزوم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبنا ليرد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يبيده كونه محالما لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المبرج هو المصالح المتعلقة بأقاع العالم في ذلك الوقت فكيف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق في ذلك الوقت الذي خلقه فيه حصل لكيفية في خلقه في ذلك الوقت نوع مصالحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلق في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بان الله لم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار خروجه من ألف جزء من لحظة واحدة لم يختل شيء من

سبعة مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل بكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره مميّنا مما كنا وان امتنع مميّنا مميّنا ولا وان لم تقدر على تقدير عدده مميّنا واجبا فهذه قضاياء عقلية لا تحتاج الى موجود حتى نحصل وصفا له بدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس الامتناع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما مقابل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ أن عليه حتى يقال مميّنا ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أو هو ممكن أو واجب أو متنع ولا بد من القول بأنه يمكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفتر الى وضع ذات موجودية يضاف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الأديمين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبق في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم وطا الامكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الماعل فالى ما ذابرجع في قلب علمه هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدده لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم امران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا عراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم عنه لكاننا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العقل غفلت عنها ولو عدت العقول والعقلاء بقي الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة ولا حجة فيها فان الامتناع ايضا وصف اضافي يستدعى وجودا يضاف اليه ومعنى الامتناع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتهنا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه بوصف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه ويكون الامتناع رصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الأول فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان أخذ مجرد دون محل محله كان ممتهنا الامكان وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئته في الجسم فالجسم مهيأ لتبديل هيئة والتبديل يمكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بأنه كان وأما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق وليكن ممكن لها التعلق بالايديان فلم يلزم على هذا ما قاتم ومن سلم حدوثها فقد اعترف فريق منهم أنها منتظمة في المادة تابعة للتزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست منتظمة فيقضاء أن المادة يمكن لها أن تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة قائما وان لم تنطبق فيهما فالحالة علاقة معها اذهي المديرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضاياء عقلية صحيح وما ذكر من ان معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعى معلوما (فيقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا

مصالح المصالح على ان الاوقات متساوية في أنفسها جعل بعضها منشأ لمصالح المصالحين دون بعض ان لم يكن لمخصص بلزم التمسك وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبتته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكافين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استحالة ما بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرض من فعله وباعثه عليه (وثانها)

من وجود الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصه في الدين الطومى وهو أن يقال في آثار أن جميع ما لا بد منه لا يرى في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث قديمه فحينئذ لم يكن العالم أزليا لزم الوجود بل امر جمع ممنوع لانه لا وقت حقيقة قبل العالم حتى يطلب حدوثه في وقته مرجح بل الراس هناك وهي محض لا وجود له العالم ولا تباين بين آخراته الوهمية الإيجاد والنوم ٢٠

الكلية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكميات موجودة في الازمان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جريئات شخصية وهي محسوسة غير معقولة وليكنها نسب لا يشتر العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذا ان الوجود قضية مفردة في العقل سوى السواد والبياضية ولا يتصور في الوجود دون ليس بسواد ولا بياض ولا غير من الألوان ويثبت في العقل صورة لاوتية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الازمان لا في الاعيان فان لم يمنع هذا لم يمنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان ينعدم (فقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضية ايا الكلية وفي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في القول وكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها كذلك وبناقية في علم الله فكذلك القول في الامكان فالإلزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (وأما المذعن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال وايس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى امحالة الشريك ان انفراد الله تعالى بذاته ووحدة واجب الانفراد مضاف اليه فقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن المظهر واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) وفي امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنهم ليس كافرا عنه عن المظهر فاننا نفراده عن المظهر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فتنكاف الامكان اليه بهذه الخيلة كما تنكاف في رد الامتناع الى ذاته بطلب عبارة الامتناع الى الواجب ثم باضافة الانفراد اليه سمعت الواجب (وأما المذعن من السواد والبياض بانه لانفس له ولا ذات مفردة) فهو حق أهني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة يمكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكنفيتها هذا فلا بد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليهم امكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منقطعافيه كما انه اضافة الى البدن المتفعل مع انه لا ينطبق فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المتفعل اذ لم يكن انطباع في الموضوعين (فان قيل) قد دعوتهم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكال ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ويحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب التأكيد مذهبهم والتعبري وجوه ادلتهم بما نبين نهاقتهم ولم نطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ولا بنسبة متقه في القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسهل صنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسبه قواعد الاعتقاد ونعني فيه بالاثبات كما اعتدنا في هذا الكتاب بالهدم والله اعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كانه ازل لا بد اية لوجوده فهو ابدى لانه لا حرية ولا تصور فساد وضاؤه بل لم ير كذلك ولا يزال ايضا كذلك وأداتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في

يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا انما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك الا في الاوقات التي بعده فاحتصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما بعده من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لا نأقول) حدوث الزمان اعساومع حدوث العالم لانه مقدار حركة الملك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاحتصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض آخراته على حدوث العالم حتى يقال لم يحدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني أو الثالث (والثالث) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقص بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع حريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد أزليا وكان وجود الحادث اليومي أزليا اذ لا يتخلف الوجود عن

الايجاد لانه لم يكن الايجاد اذ لا حينئذ كان حصوله بعده ما ان يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المبروض أولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعينه حادثا قطعا ما ان لم يتحقق ذلك البعض الحادث الى تأثيره وثرلزم استثناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في شمه به له حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون في بعضه حادث وتنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الغليل

لزم أن يكون الحادث اليموي قديما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث اليموي هو تسلسل في الامور المتعاقبة وذلك ليس بمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال ولا يكون الدليل بعينه جاريا عليه. ومخلص كلامهم في هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فمقدمة على المعلوم لانها مفيدة لاستعداد المعلوم لقبول الاثر من العلة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوة ولا ٢١ يحاطم القدر وأما المؤثرة فيجب أن تكون

مقارنة للمعلوم موجودة معه لما كان المبدأ الأول دائم الوجود كان معلوله الأول أيضا دائم الوجود وهكذا الى أن تنتهي سلسلة المعلومات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها احركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة أيضا دائمة الوجود لدوام سببها وعائتها الا انها لعدم استقرارها تتبدل اوضاع اخزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الاوضاع معدا للحصول وضع آخر له وامهيا يكون كل وضع منها مسببا لوضع آخر لاني أول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مبادئها الحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث ولما تروقت سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث

الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فاهم يقولون ان الم تغيرا العلة لم يتغير المعلوم وحاربي علمته وعليه بنوامع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلحهم الاول (ومسلحهم الثاني) ان العالم اذا عدم ويكفون عدمه بعد وجوده فتكون له بعد تدمه اثبات الزمان (ومسلحهم الثالث) ان امكان الوجود لا ينقطع وكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانما تخيل ان يكون ازيا ولا تخيل ان يكون ابديا لو ابقاه الله تعالى ابدا ادليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لاحالة الا بالهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لانها لا فذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل في الوجود فاما ما مضى قد دخل كما في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساويا واذا تبين ان الابدية بقضاء العالم ابدان حيث العقل بل فنجوز ابقائه واقضائه وانما يعرف الواقع من زمني الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول (واما مسلحهم الرابع) فهو حار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذا الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيقطة فكل حادث يزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالية فغيرا (والجواب) عن الكل ما سبق وانما افردنا هذه المسئلة لانهم في ادليلين آخرين (الاول) ما تسلك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام اظهر في اذبول في مدة مديدة والارض الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تذبل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآمال الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان تذبل في اذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح فالم بصف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان تقول ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلا بد وان تذبل في طول المدة او يدين أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغيره وهو على حال كما له (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وأنه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتبرها الذبول وأما التعانة الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقدارها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاله كان لا يتبين للحس فعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال واكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان اياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع باقوته مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فاعل نسبة مائة نقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كسمة مائة نقص من الباقوة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد عرضنا من ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقل او او ردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا عقل بسبب عدمه له ومالم يكن منعدم ما ثم انعدم ولا بد

الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يحاطع المتقدم منها المتأخر ومثله غير مجتمع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدأ الأول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الاعلى الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحالة ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات المعارضة لها والاينأخرت عن الحركات المعارضة لها المتأخرة عنها ايلزم تأخرها عن نفسها بمرتين بل لا بد من صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفس والفلكية وأجرامها (وأجيب) بأن بعض البراهين الدالة على بطء التسلل كالتعاقب والتضايق يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق بين محل البراع وصورة التقص بأن التسلسل لا يلزم في أحدهما تسلسل في الأمور والمجتمعة وفي الآخر في الأمور والمتعاقبة لا يجزى نفعاً ولو سلم صحة ما ذكرتموه لم يكن لا يمكنكم ٢٣ مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال إن واجب الوجود مريد بأرادات

وان يكون بسبب وذلك السبب لا يتخلو ما ان يكون بأرادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريداً لقدمه ثم صار مريداً قد تغير ويؤدي الى أن يكون القديم وأرادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد بتغير من القدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بأرادة قديمة يدل على استحالة العدم وتزايد هذه الاشياء كالآخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلام صاروا علوان لم يتبين هو في نفسه فلا بد وان يصير فاعلامه موجوداً بعد ان لم يكن له فعل والآن أيضاً لا فعل له فادن لم يفعل شيئاً والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً واذا أعدم العالم وتجرد له فعل لم يكن فاذلك الفعل أهو وجوده الموهوم حال اذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً فان أقل درجات الفعل ان يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً حتى يقال هو الذي فعله الماعل وأوجده الموجد ولا شك في هذا اقترق المتكلمون في التفحص عن هذا أربع فرق وكل فرقة انتم محالاً (اما المعترلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء بخلافه لافي محل فيعدم العالم دفعة واحدة ويعدم الفناء المحلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان العالم ليس موجوداً دفعة واحدة حتى يقدّر خلقه ثم ان كان موجوداً لم يعدم بنفسه من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه ان خالق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان المحال لا يلقى المحلول فيجتمعه اذ ولو في لحظة فاذا اجتمعوا لم يكن ضداً فلم يبقه وان خلقه لافي العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب جماعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء عدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية السكوية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحد ثمة في ذاته تعالى عن قوهم فيصير العالم به معدوماً وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحد ثمة وفي ذاته فيصير الموجود به موجوداً وهذا أيضاً فاسد اذ فيه كون القديم محال الحوادث ثم هو خروج عن المقول اذ لا يعقل من الاتحاد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فائت شي آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تغني بانفسها ولا يتصور بقاءها لانه لو تصور بقاءها لم يتصور فناءها وهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها وله كما باقية ببقائها زائد على وجودها فاذا لم يحل الله الفناء انعدم المبقى وهو أيضاً فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبق واليباض كذلك والله متعبد بالوجود والعقل ينبوع عن هذا كما ينبوع عن قول الغائل ان الجسم متعبد بالوجود في حالة العقل الفاعل بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لانه حتى يقضي به أيضاً في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي بقاءه فيلزم ان تبقى صفات الله بقاءه وذلك البقاء يكون باقياً يحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تغني بانفسها وأما الجواهر فانها تغني بان لا يحل الله تعالى فيهم حركة ولا سكوا ولا اجتماع ولا افتراق ليس تخيل ان يبق جسم ليس بساكن ولا متحرك فيعدم وكان فرقتي الاشعرية متالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كشف عن الفعل لم يبقوا

حادثه غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة على لخصه - ول الارادات اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والاضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثه تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكر يستحيل في حق البارى لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسماني اذ يقال لم لا يجوز ان يكون البارى تعالى عليه لموجود غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثه غير متناهية وتنتهي تلك الارادات الجزئية للحادثة الى ارادة جزئية حادثه تملكت باحداث الاجسام لا يقال لو كان للبارى تعالى أو لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم أن تكون الاجسام قدسية لانها قصود الجزئية لا تحصل الامع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا تحصل الامع الآلات

الجسمانية فيلزم بالضرورة من لاولية تلك الادراكات لا اولية الاجسام لاننا نقول لانسلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال أيضاً تعاقب الحوادث انما يمتنع في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبق بالمادة لا ما نقول ذلك ممنوع وسيجي الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازي) واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن زكريا الرازي ناصراً لهذا القول ولم يشتغل أحد

من أصحاب ارسطو باطله وفي جريان برهان التطبيق والتصنيف في مادته تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر امارهان التطبيق فلان آحاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود اندارجي لم يتصور بينها انطباق بحسب الخارج وقوع شئ بالزمن آخر في الخارج يتوقف على وجودها في الخارج معاً في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الدهن أيضاً لاستحالة وجودها في الدهن مفصلة في زمان واحد ولا يكتفي الوجود الاجمالي في الدهن ضرورة ان وقوع

٢٣

بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معاً تفصيلاً واما برهان التعاقب فلان آحاد السلسلة انما تصير معروفة للعدد المعين اذا وجدت في الخارج أو في الدهن على سبيل التفصيل اذ لم يوجد شئ في الخارج أو في الدهن لم يكن موضوعاً بشئ ما اعتبره بارياً كان أو حقيقة لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبت وثبت له وأما الوجود الاجمالي فهو بالحققة ليس لتلك الآحاد المعروفة له مدخل للمعوم الكلي الواقع عنه وما ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك الآحاد لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا تكون باعتبارها معروفة له مدخل للمعوم الكثرة (فان قيل) هم معترفون بان هذه الحوادث بأسرها ثابتة في علمه تعالى وفي علم الملا الأعلى وذلك يكفي في اتساق البرهانين (قلنا) اعلمهم بثبتون تلك المعوم على نحو آخر غير الوجود الدهني (وقيل) أو اعلمهم بثبتون طائفة من تلك المعوم لعدم دخول الزمان في تلك المعوم وفيه

كون العدم ولا اذا بطلت هذه الطرق لم يبق وحده للقول بجوار اعدام العالم هذا القول بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قدماً أو لاحقاً واثقيل لهم مهمما أو قدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم يعدم بل انقلب بخاراً ثم هواء والمادة الاولى وهي الهيليولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلت الهيليولى بصورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا صار الهواء برداً كثف وانقلب ماء لا إعادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الانقسام وان أمكن ان نذهب عن كل واحد ونبين ان ابطاله على أصله كماله لا يستقيم لاشتغال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنه الانطوّل به وقتصر على قسم واحد ونقول هم يتكبرون على من يقول بالاجداد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى اوجد واذ أراد اعدم وهو معنى كونه قادراً على السكّال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان العاقل لا بد وان يصدر منه فعل فيا الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشئ فكيف صدر منه (قلنا) أو هو ليس بشئ فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مصناف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا عقل اضافته الى القدرة وما الهرق بينكم وبين من يذكر طريان العدم أصلاً على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشئ فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتحدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض والموصوف بالطريان معقول وقوعه متى شئاً أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر أيضاً معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ به وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا يعدم الشئ الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريان اعدامها التي هي موجودات لا طريان العدم المتجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا اذا سدم وجهين (أحدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان قالوا نعم فالمتمتعين عين المتمتعين أو غيرهم فان قالوا عينه كان متمتعاً اذا شئ لا يتضمن نفسه وان قالوا غير ذلك فالغير معقول أم لا فان قالوا لا فم عرفت انه متمتعين والحكم عليه بكونه متمتعاً اعتراف بكونه معقولاً وان قالوا نعم فذلك المتمتعين المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً وان قالوا الا قديم ولا حادث فهو محال لانه قيل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذباً وبطلاناً اذ قيل انه معدوم كان صدقاً فاهو طارئ لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبة الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا يعدم عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الماكة والعدم أي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فادعاء عدم الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانهطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استقناع وجود من غير زوال ضده

نظر لان ترتيب هذه الحوادث ليس بجدر ترتب اجزاء الزمان بل بترتيب طبيعي لتوقف بعضها على بعض المكون كل سابق على معدة للحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك المعوم انما هو باعتبار اوصافه الثلاثة لا مطلقاً فان الترتيب باق بحاله (لا يقال) الترتيب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجى دون العقلى فلا يلزم كونها مرتبة في تلك المبادئ (لانا نقول) علم المبادئ العالية الاشياء عندهم بسبب العلم بها فكذلك ان بين الاشياء ترتيباً في الوجود الخارجى فكذلك في وجودها العقلى في تلك المبادئ (ورابعها) من

ووجود الجواب أن يقال أنا لا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم أن كان حاصل في الأزل كان الاتحاد خاصه لا في الأزل
 وأغلبهم ذلك لو أمكن وجود العالم في الأزل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا لوجوده في الأزل ولا يكون قابلا لوجوده في الأزل
 والاتحاد كما به متبرفه ووجود الموتر فكذلك اعتبار به إمكان الأثر ما لم يكن الأثر ممكن الحسول في الأزل لم يكن الاتحاد حاصله فيه (لا يقال)
 إمكان العالم أزل والابتنع الانقلاب ٢٤ فيكون ممكن الوجود في الأزل (لأننا نقول) أن إمكانية الامكان لا تستلزم إمكان الألية

وسمي تمام الكلام فيه
 عن قسرب ان شاء الله
 تعالى (ورد هذا الجواب)
 بأنه اذا كان جميع ما لا بد
 منه في إيجاد الباري تعالى
 للعالم حاصل في الأزل ولم
 يكن العالم حاصله لانه
 لا متنازع أزليته بل لم
 الترجيح بل مرجح أيضا لانه
 لو وجد العالم قبل الوقت
 الذي وجد فيه مقدر
 ما يسع فيه ألف دورة
 لا يصير بذلك أريا لحدوثه
 قبل الوقت لدى حدث
 فيه ممكن وعلمه التمام
 حاصله ارأعلى ما هو
 المفروض فتخصص حدوثه
 بالوقت الذي حدث فيه
 ترجح من غير مرجح وان
 دفع بان الاوقات التي قبل
 حدوث العالم متوهمة لا تميز
 فيها الاوجه والطبوح
 التي ترجح حدوثه في وقته
 يكون رجوعا الى الجواب
 الذي ذكره المحقق بصير
 الدين الطوسي لا وجهها
 مستقلا (الوجه الثاني)
 من وجوه استدلالهم على
 قدم العالم دوايه لا يجوز أن
 يكون الزمان حادثا والا
 إمكان عدمه سابقا على
 وجوده سبحانه

واذا عدمت كان معناه زال الوجود من غير استعقاب ضده فزاله عبارة عن عدم محض قد طرأ
 فعقل وقوع عدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين
 هذا انه مما تصور وقوع حادث بارادة قدسية لم يفتقر للحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا
 (مثلة) في بيان تلبسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم معه وصنعه وبين ان ذلك محاز
 عندهم وليس بحقيقة (وقد انتفتت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان العالم صانع وان الله تعالى هو
 صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى
 من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل وجه في الفعل وجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي
 في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مریدا مختاراعا لما يباريه حتى يكون فاعلا لما يباريه والله تعالى
 ليس مریدا لاصفة له أصلا وما يصدر عنه ويلزم له وما ضروري (والثاني) ان العالم قديم والفعل هو
 الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الواحد من
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولحقى) وجه كل واحد من هذه الوجوه
 الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الارادة مع
 العمل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمحل من العلة يلزم وما
 صدور لا يتصور من الله تعالى دونه لزم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل
 في شيء بل من كمال ان السراج فعل الضوء والشخص يفعل الظل فكذا حارف وتوسع في التحور وتوسعا
 خارجا عن الحد واستعمال الالفاظ كنعاء بوقوع المشاركة بين المستدلة والمستدرة في وصف واحد وهو
 ان الفاعل سبب على الجلة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا
 صانع مجرد كونه سببا بل كونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة
 والاختيار حتى لو قال القائل الحدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وإنما الفعل
 للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاد بالبحر فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز
 كما ان النار فعلها وهو التسخين والشمس فعلها وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه
 وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فان سمي ذلك الشيء
 مفعولا ونسب سببه فاعلا ولا بد ان كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة كما انكم لا تبالون أنه كان فاعلا
 بالة أو بغير الة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالة والى ما يقع بغير الة فكذلك هو جنس وينقسم
 الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا
 دفعا وقضائه بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير الة لم يكن نقضا بل كان تدويرا
 وان قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا بل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالة
 ولو كان قولنا فعل يتقضى من الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل ان كان قولنا فعل بالطبع
 متناقضا كقولنا فعل ومافعل (قلنا) هذه التسمية ماسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا
 ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لافعل له وإنما العمل للحيوان وهذه من
 الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجماد فاعلا بالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل

يجمع معه السابق السبق هو السابق الزمانى فيلزم ان يكون عدمه
 مقار بالزمان يكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا حلف واذا كان الزمان قدما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا
 قديمة لا متنازع وجود المقدار بدور ذي المقدار فيكون محالها العنى الجسم قديما وهو المطلوب (وجواب) ان الزمان أمر وهمي
 تقدر به التجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمر آخر جودا يلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

(فان قيل) الحكيم قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة (قلنا) نعم الا ان ما ذكره من الدليل عليه وتوحيده وتبليسه لا يدل على مطالوبهم الذي هو وجود الزمان فنه بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت ايضا حال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فقول وبالله التوفيق ما وصل اليه من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الاول) اننا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الاولى في

السرعة فان توافقا مع المطلوب ولا تصور الامن الحيوان وما قوله كم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى ما يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذا الارادة تتضمن العلم بالضرورة كذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة واما قوله كم ان قولنا فعل بالطبع ليس بقص للاول فليس كذلك فانه نقص له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يستند نفورا اطبع عنه لانه يبق مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفعل ايضا سبب سمي فلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو ذكر على الحقيقي كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد لنفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال كالرأسه أي نعم لم يستعجب ان يقال كاللسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجازة هذا منزلة القدم فليتبينه فعل الخداع هؤلاء الغيباء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا غنا تعرف من اللغة والافتد طهر في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون مريدا ووقع الراع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسهم يرمى تسهل والخيز يشبع والماء يروى وقولنا يضرب معناه بفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكين فيه من غير مستند بالجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه) اننا لو فرضنا حادنا توقف في حصوله على أمرين (احدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى اضاف العقل للفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من ألقى انسانا في نار فأتى يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون احدهما أصلا وكون الآخر متعارفا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يعطى الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأثير النار بنفسه ارادة سمي قاتلا ولم نسم النار قاتلا لانواع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا محتمرا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا (فان قيل) نبي يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود سواء كان العالم قوامه به ولو لا وجود الماري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الباري لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء وهذا ما نعلمه بكونه فاعلا فان كان الحسم بأبي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي به ظهور والمعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصحة ما نعلمه بالمعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل وبطريقه بلغظه تحملا بالاسلاميين ولا يتم الذين باطلاق الافاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقداكم مخالف لدين المساهين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتها موها وبقيتم

السرعة فان توافقا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتداء تامعا ووقفنا معا فبا لضرورة تقطعنا المسافة معا وان توافقا في الترك دون الاخذ كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبا لضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعه الاولى وكذا ان توافقا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطا فانها تقطع اقل فبين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول تلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالتفاوت فيه الحركة وتفاوت بتفاوت ضرورية ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي غيرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون محدودا لامتناع كون عدمه الصنف قابلا للام

(٤ - تفاوت غزالي) بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذا لم يكن قد تساوى ان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالله كس ولا امتداد في امتداد المسافة اذا لم يكن قد تساوى ان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد اذا لم يتحرك ان قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين اللذين استدلوا به ما عني وجود

الزمان وهو كقولنا الاب مقدم على الابن ضروري لا يشك فيه غافل فان الابه وجوده مع عدم الابن ثم وبعد الابن فاذا اعتبر الابن من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي به يقفه الوجود كان مقدا مع الابه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم بنفس جوهر الابه لان التقدم امر اضافي لا يتعلق بالابن شيئا بخلاف جوهر الابه ولان جوهر الابه قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع معيثة له فيكون امرا زائدا عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد

اعتبار عدم الابن مع الابه لان الابه يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الابه عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد الاعمدين في كونهما بنفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الابه وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالقبلية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الابه بل هما امران زائدان على الوجود المدكورة وليكنهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل ليد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معرضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقوم به ويعرض له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الابه والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وجوده لان ما يقتضيه ذات الشيء استحالة ان يكافئه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

حقيقة والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على اصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس محادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداه وذلك لا يتصور من القديم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذا تأثر للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما احبان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة بقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لانسبة اليه الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائما واذ امت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعلا وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى له كونه حادثا الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصف الوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا بالعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له باشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثر للفاعل فيه بحال (واما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عينه به انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فتعجب وان عينه به انه في حال كونه هو وجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال عدمه بل في حال وجود الشيء منه والايضا مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لايجاد الالموجود ان كان المراد بالايضا النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولقد افترضنا ان العالم فعل الله تعالى ازلا وأبدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه لبق العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع الباني فانه بعد عدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو بالبيضة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه وبالجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لامن حيث عدمه السابق ولامن حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان بقي عنه معنى الحدوث لم يتعلق كونه فعلا ولا يتعلق بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاهل فهو وكذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يبلغ لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجد وكان وجود الفاعل

لا يمنع فيها ذلك فاننا لو فرضنا جوهر الابه من حيث هو لا يمنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وارادته انها متقدمة ليست معرضة بالذات لا تقدم بل لا بد من امر آخر معرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء كونه انية وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد نفسه لم يمكن من ان يلزم القبلية مثل ذلك المعرض الذي يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له وان اريد ان ما يكون

معروضا حقيقة للقبليّة من غير أن يكون نابعا في قبليته لقبليّة شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينقض عليه إذ لا يلزم من كون الشيء معروضا حقيقة بالوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الاعكاس (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم للقبليّة مثل ذلك المعروض (قلنا) لأن هذه القبليّة ليست كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة قبل لا يجامع فيها القلب مع البعد والقبليّة التي كذلك لا تعرض حقيقة إلا لامتداد غير فاعترض اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود باعتبار اجتماع

اجتماع أجزائه لا يجامع القلب البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا أو ليا لها والامتداد اذ القار لا يمنع اجتماع أجزائه فمعرضه الحقيقي ليس إلا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لمر آخروه والزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبليّة التي لا يجامع فيها القلب مع البعد لا تعرض حقيقة الامتداد غير قار ولم لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما ما انما فيه ما كوجود الحادث وعدمه ويكون أحدهما معروضا حقيقة للقبليّة والآخر للمعدنية باعطاء الفاعل اياها تبتك الصفتين (قلت) ليس معنى اعطاء الفاعل القبليّة لعدم الحادث مثلا الا أنه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضى أن يوجد شيء أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه لعدمه فكان

وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتهم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقد عاين ان كان قد عاين شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قذح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لم كانت اليد مع الماء قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعلنا من جهة فان فرضنا اليد قد عتقت في الماء متحركة كان حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومعقولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام وكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا تخيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثات عن عدم جازان ان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو معارزاه وانما تخيل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته به لا يجازي بحجج حقيقة له (وأما المعلوم مع العلة) فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم القديم علة ليكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلوم العلة لا يسمى فعل العلة لا يجازي بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز تجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لانه يبره كان تجوز في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تليد ليس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذوالاصبع وهو المريد لو قدرناه قديما كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة حادث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا وما حركه الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلوم الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لانفي يكون العالم فعلا لا كونه معلولا لادائمه النسبة الى الله تعالى فان تسعوا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا لبيان انكم تجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحته قايلا العالم فعلا تحته قايلا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا لتحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لانه تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الاشياء واحد والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لانه بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملة ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير مختير يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملاك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجدات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا فعل بقوة الشهوة وخلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادية كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالبحار الواحد ينشر بالمشار ويخت بالقدم ويثقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الأول اذ ليس في

أول لوقوعه فيه ولا يكون معروضا حقيقة للقبليّة هذا عاينة توجيهه هذا الدليل (والجواب) عن الأول ان هذه الامكانات (مذكورة) امور باعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكره من انها قابلة للزيادة والنقصان ان اراد يقوله ما يحسب ان الخارج مركب وان اراد في الذهن أو في الجملة فهو مسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبليّة والبعدية أمران لانه لا امتداد وجودها في الخارج أصلا فلا يلزم وجودها في الخارج كيف بالقبليّة والبعدية إضافة

والمضافان لا يوجدان الامعاء هنا و خارجا لوجودها بالزمان وهو باطل لكونه امر
غير قرار وايضا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه القليلة والبعيدة اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج
لان وجود السلك في الخارج مع اجتماع اجزائه فيه محال بدیهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك فيما بين المبدأ
والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة تخصية من مدد المسافة الى منتهى امتدادها اختلاف نسب

المتحرك الى حدود المسافة
وهذه الحالة تسمى الحركة
بمعنى التوسط وهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار
اختلاف نسبها الى تلك
الحدود وسببها في ذلك
باعتبارها وسببها لانها
تفعل في الخيال امر امتدا
غير قرار بمعنى انه يجزم
العقل بان ذلك الامر المتد
لو وجد في الخارج
و فرض فيه اجزاء امتنع أن
توجد تلك الاجزاء معاً بل
كان بعضها متقدماً
وبعضها متأخراً وهذه
تسمى الحركة بمعنى القطع
والاول موجود في
الخارج بديه من اختلاف
الثاني ضرورة ان الامتداد
الذي يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود لا يكون
موجودا في الخارج وكما
ان الحركة تفعل
لامر ين كذلك الزمان
يقال للمعين (أحدهما)
امر بسيط غير مقسم
مطابق للحركة بمعنى
التوسط وثانيهما امر
متصل مطابق للحركة
بمعنى القطع وهو بهذا
المعنى لا وجود له في
الخارج أصلاً بل هو امر

ذاته اختلاف اشتمالية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا تم اختلاف مادة فان الكلام في المعلول الاول
اولا الذي هو المادة الاولى مثلاً ولا تم اختلاف آلة اذا لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث
الآلة الاولى يلحق بالان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا)
فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها اتحادا وكل
واحد معلول لواحد آخر فوهة لا ختمته الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد
الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعها مشأ
واحد والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجودا أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بجهة أخرى
والملك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم يحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر من
علة سواءها وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او
من علة مركبة فينبو حه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ
بسيط وفي الآخر تركب ولا يتصور ذلك الا بالبقاء وحيث يقع التقاطع يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر
منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندبع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال
كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى ما هي محال غير ها والى ما ليست في محال
كالوجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاحسام ونسبها انفسا والى ما لا
يؤثر في الاحسام بل في النفوس ونسبها اعقولا مجردة اما الموجودات التي تحيل في المحال كالاعراض
فهى حادثه ولها عمل حادث وتنتهي الى عبادا هو حادث من وجه دائم من وجهه وهي الحركة الدورية
وليس الكلام فيها او انما الكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي أحسها
وعقولا مجردة وهي التي لا تنتمي بالاجسام لا بالعلقة العلية ولا بالانطباع فم او هي أشرفها ونفوس
وهي أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل قيم افهى متوسطة في الشرف
فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والاعراض المادية التي هي حشو
مقعر ذلك القمر والسماويات التسع حيويات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان
المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم
يعرف نفسه ويعرف مبداه وقدميينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملاءة او عقلا او ما ريد
و يلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس الملك الاقصى وهو السماء السابعة وجرم الفلك الاقصى
ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك السكوا كب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع
ونفس فلك رحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى
انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل
الفعال لزم منه حشوك القمرو هي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك
ثم ان المواد تنجز بسبب حركات السكوا كب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان
ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فمأبث لواحد لا يلزم
للاخر مخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ التسعة

مرتسم في الخيال وتعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج
وفرض فيه اجزاء لا تمتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير
مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي الى ظاهر في بادئ الرأي دال على
ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبجست عن احواله (ولما قيل ان يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

१९

زمانی لکن ليس بزمان زائد علی ما هو متقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه. وفيه افلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض تقدمها زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون في دعوى الحصر وما ذكر لبيانها فوجه ضبط لاحصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبقي باعتباره التوقف والسبب والاسباب المحيطة ودان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان علی

وحدود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سدا المانع فلا يضطرر وجه في السبب الزماني لأن اندفاع السبب لا يستلزم اندفاع المانع
 هذا والتحويل على الجواب الأول (قال الأمام حجة الاسلام الفراءني) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بأن البارئ تعالى متقدم على
 العالم والعالم متأخر عنه ان أرادانه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات أما بالطبع أو بالعلمية فيلزم أن يكونا حادثين أو تدعيين واستحال
 أن يكون أحدهما قديما والآخر ٣٠ حادثان لأن المتقدم باى وجه كان اذ لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مقارفا

في الوجود عن المتأخر
 فيكونان قديمين أو حادثين
 وان أرادانه متقدم عليه
 بالزمان فيلزم أن يكون
 قبل وجود الزمان زمان
 كان العالم فيه معدوما وهو
 متناقض (وجواب ما ذكره
 من التفسير) أن يقال
 المراد انه متقدم عليه
 بالذات لا بالزمان وأما
 يلزم كونهما قديمين أو
 حادثين لو كان عدم تقدمه
 عليه بالزمان مقارنته له في
 الزمان وليس كذلك بل
 لعدم الزمان (فان قيل)
 اذ لم يكونا قديمين أو حادثين
 بسل كان البارئ تعالى
 قديما والعالم حادثا يكون
 وجوده تعالى متقدما على
 وجود العالم متقدما
 لا يجمع فيه المتقدم المتأخر
 وكل تقدم كذلك فهو
 زماني (قلنا) لا نسلم ذلك
 وأما يلزم ذلك فيه ما اذا
 كان وجوده متقدما مقارنا
 للزمان اذ مختارانه تعالى
 متقدم عليه بالزمان لكن
 لا بزمان موجود محقق
 حتى يلزم ما ذكره من
 التناقض بل برمان مقدر
 موهوم ولا تناقض أصلا
 (وأجاب عما ذكره من

واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته ولعقل ذاته معلول له فانه كذلك والعقل مطابق للمعقول غير جرح
 الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه صدر منه الاختلافات ولتترك
 دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوجدانية نزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا
 يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته والعقل والعقل الاول والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من
 وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر الحقبة وزعموا أن الاول يعلم نفسه
 مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا اذ استعجبوا قول الفاعل
 المبدأ الاول لا يصدر منه العقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس
 ذلك وحرم ذلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعقله ومعبداه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث
 ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الانفس وهذا عقل نفسه
 ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قطع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الاربعة فقد جعله
 أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو
 لا يعقل الانفس فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الا أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من
 حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله
 بالانبياء عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتم خلقي السموات
 والارض ولا خلقي أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المنة قدس أن أمور الربوبية يستولى على كبرها القوي
 البشرية المغرورين بقولهم زاعمين ان فيها مبدء وحده عن تقليد الرسل واتباعهم فلا حرج اضطرر والى
 الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت الى ما لوحى في منام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو أن من
 ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفس اغا حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به لزم ان يقال عقله غيره غير عقله
 نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الانفس لانه لو عقل الاول غيره لمكان ذلك غير ذاته
 ولا تنقراى علة غير علة ذاته ولا علة الاله ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة
 التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد عقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك
 بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد
 صدوره وذات المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لم يغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة
 ويلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والرائد على الواحد
 ممكن والممكن يقتضى علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قوتهم
 واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة
 المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان إمكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما
 بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم
 العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علم المبدأ محال فانه لا مبدء له وليس
 هو من ضرورة ذات المعلول وهذا أيضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول
 الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن

كذلك

المتقرب) بأن الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان

أصلا ومعنى تقدم البارئ على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارئ تعالى بوجه عدم
 العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يمكن عن تقدير
 شيء ثالث فلا تنفقات الى انحاط الاوهام (فان قيل) اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارئ وعدم العالم حاصلا

ولا يصح أن يقال بهذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم فدل على أن بينهما ما فرقا وإن كانا انتقال على ما مضى وأن تحت لفظة كان مفهوماً أن الله والماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانهما مضى بعضى الزمان ما للضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا) الماهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس اليها بدليل ان لو قدرنا عدم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك

وجود انانياً صرح منا حينئذ أن نقول كان الله ولا عالم سواء أردنا به العدم الاول والعدم الثاني وآية أن هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز أن يصبر ما ضا في غير عنه بل لفظ الماضى وهذا كله يجوز الوهم عن فهم وجود مبدأ الامع تقديره قبل له وذلك القبل الذي لا ينقل الوهم عنه بظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كجزء الوهم عن تقديرته انتهى الجسم من غير أن يكون وراءه بعده لاء أو ملاء (وفيه نظر) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا الماضى والاستقبال اذ لا تعقل ههنا نسبة بينهما فترق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصافا غيرهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان وهو ملاحق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه زمان موهوم ما ذكر من المحذور (قلت) نحن نثبت

كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربع لا تثليث برعهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأ وأنه يمكن الوجود بذاته ويمكن أن يراد أنه واجب الوجود بغيره فيظهر تخرجه من حيث هو بهذا يعرف نعمق هؤلاء في الموضع (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لم يزل عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدء اذا الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبه ملة مستقلة الاجزاء حتى تكون أحدها بواسطة الآخر من غير ملة أخرى زائدة عليه (الثاني) أن الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائدة على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنة أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموحى لوجوده لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز أن يقال العقل يحتاج إلى ملة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه لم يكن مستغنى عنه في تخصيص النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يعمم النظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يفتقر إلى ملة موجودة فان كان كافياً فقد استغنيت عن وضع الملة فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا ملة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر إلى ملة كذلك أيضاً لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضاً إلى ملة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان وهما ثابتة الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو ما أن تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم يزل تعين نقطتين من بين سائر النقاط لكونها نقطتين أو أجزاء مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فبالمبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الانسباط في الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلق من الخواص المميزة وهذا أيضاً لا يخرج منه (وان قيل) اعمل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة لامن جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشك كما في ان مبدء الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جازتم هذا فقلوا ان الموجودات كلها هي كثرتها وقد بلغت آلافاً صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج أن يفتقر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسموية بأنواع كثيرة لازمة في المظالم واعلموا فمقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالملة الاولى فانه اذا جاز تولد كثره يقال انه لازمة للملة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول فإما أن يقدر ذلك مع الملة الاولى ويكون وجودها لا بلة ويقال انها لازمة لا بلة ولا يدري عددها وكما تخيل وجودها لا بلة مع الاول تخيل ذلك بلا ملة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما ما يفارقه في زمان ولا مكان فالا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز أن يكون موجوداً بلا ملة لم يختص أحدها بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعدان تبلغ الكثرة في المعلول الاول إلى هذا الحد فذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا جرم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان

لا حاجة إلى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما بعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الاعلى وجود ذات وعدم ذات فليقتل (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة نائية لهم لا لزوم تقدم الزمان وذكر ما محصور له هو انه لو كان الزمان حادثاً لما يمكن قبل خلق العالم وجود جركتين احدهما انتهت إلى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى انتهت إلى مائة دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود جركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فالذات ما والذات ما لانها خلق عاجز عن خلقها ما والاول باطل لانها ما كانتا

ممكنتين بعد خلق العالم بلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلم
 انقلاب الماري من الجزا الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان تبدئ الحركتان مع الاستحالة ان تبدئ حركتان متساويتان في
 السرعة والبطء ثم تتغيران الى وقت واحد مع كون عدد دوراتهما متساوية لانهما لا يكون الزائد مثل الباقي فقد حصل قبل
 خلق العالم امتداد ادا احداهما بحالة ٣٣ لا يمكن ان تحصل فيه الامانة ودورة والاخر بحيث يمكن ان تحصل منه مائة دورة وهذا ان

الامانة اذان المتعوانان
 بالزيادة والمقصود ان
 لا سيقطه ما الا زمان
 يلزم ان يكون قبل
 وجود الزمان زمان وهو
 محال فتعين كون الزمان
 قديما وهو مقدار الحركة
 وهي صفة قائمة بالجسم
 قبل ان يخلق العالم (ثم قال)
 رحمه الله تعالى الاعتراض
 ان كل هذا من عمل
 الوجود واقرب طريق في
 دفع المقابلة للزمان
 بالمكان ما يقول هل كان
 في قدرة الله تعالى ان
 يخلق الفلك الاعلى
 في سمكة اكبر مما خلقه
 بذراع فان قالوا لا فهو
 وان قالوا نعم فبذراعين
 وثلاثة اذرع فكذلك
 يرتقي الى غير النهاية
 ونقول في هذا اثبات
 بعد وراء العالم له مقدار
 وكية اذا لا كبر بذراعين
 لا يشغل ما شغل الكبر
 بذراع فو راء العالم بحكم
 هذا كية ويسمى هذا
 كية وهو الجسم والخلاء
 قوراء العالم خلاء او لاء
 وكذلك هل كان الله تعالى
 قادر على ان يخلق كرة
 العالم اصغر مما خلقه

يقول انه يستحيل فقول لم يستحيل وما المراد والفيض انما هو ما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يحور ان يلزم
 المعلوم الاول لان جهة العلة لازم وان كان ثلاثة وما الخيل لاربع وخمس وهكذا الى الالف والافن
 يتحكم بمقدار دون مقدار ليس بعد مجاوزة الواحد من هذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلوم
 الثاني ما صدر منه تلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ألف ونيف وهي مختلفة
 العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والخوسة والسعادة فبعضها على صورة الجبل والثور والاسد
 وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السعفي في التبريد والتسخين
 والسعادة والخوسة ويختلف مقدارها في ذاتها فلا يمكن ان يقال ان كل نوع واحد مع هذا الاختلاف
 ولو حاز هذا الجار ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الحسية فيكمية اعله واحدة فان كان اختلاف
 صفاتها وجواهرها وطبائعها دال على اختلافها فذلك الكواكب مختلفة لا محالة وبفقر كل واحد
 الى علة لصورته وعلة لحيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة او المبردة او المسعدة او المحضة وعلة
 لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جعلها باشكل الهائم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل في
 المعلوم الثاني تصور في المعلوم الاول وقع الاستغناء (الاعتراض الخامس) هو اننا نقول لسلما لكم هذه
 الاوضاع الباردة والتحركات الفاسدة ولكن كيف لانه يصح من انفسكم في قولكم ان كون المعلوم
 الاول ممكن الوجود اقتضى وجود حرملك العالم الاقصى منه وعلة نفسه اقتضى وجود نفس الملك منه
 وعلة الاول اقتضى وجود عقل الملك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان عائب
 وانه يمكن الوجود وانه يعقل نفسه وصاحبه فقال يلزم من كونه يمكن الوجود وجود ذلك فيقال واى
 مناسبة بين كونه يمكن الوجود وبين وجود ذلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه واصنافه شيان
 آخران وهذا اذا قيل في انسان فخلق منه فكذلك في موجودا مكان الوجود قضية لا تختلف
 باختلاف ذات الممكن اسما كان او ملكا او قل كما قلت ادرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل
 هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (فان قال قائل) فاذا ابطم
 مذهبهم فماذا يقولون اسم اترعون انه يصد من الشئ الواحد من كل وجه شيان مختلفان متكافرون
 المعقول او يقولون المبدأ الاول فيه كثره فتركون التوحيد او تقولون لا كثره في العالم فتذكرون
 الحس او تقولون لمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نحض في هذا
 الكتاب خوض ممدوا غرضنا ان نشوش دعاوهم وقد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير
 الى صدور اثنين من واحد مكابرة للمعقول او اوصاف المبدأ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد
 دهان دعوتان باطلتان لا برهان علم ما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف
 واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالانظر وما المانع من ان
 يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق الخلقات والحيوانات كما يريد وعلى
 ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالاجزات ويجب قبوله
 (واما البعث عن كيفية صدور العمل من الله بالارادة) فقبول وطمع في غير مطلق والذين طمعوا
 في طلب المناسبة ومعرفة ارجح حاصل نظرهم الى ان المعلوم الاول من حيث انه ممكن الوجود

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتقي من الماء والشغل
 لا احياز اذا الماء المنتقي عند نقصان ذراعين اكبر مما ينتقي عند نقصان ذراع فممكن ان يكون الخلاء مقدار وان لا يكون
 مقدرا (وجوابا) في تحصيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تحصيل الوهم تقدير الامكانات المكانية
 وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لانقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكذلك العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس

يمكن فلا يكون مقدوراً (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا كبرية العقل فإن العقل في نفسه أكبر العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقد ير الجوع بين السواد والبياض والوجود والعدم والامتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كذا فهو متحكم فاسد (الثاني) أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فهو وجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي ٣٣ الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب

وايس هكذا مذهبكم (الثالث) أن هذا العاسد لا يجوز الخصم عن مقابلته بمثله فقول أنه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن بل وادعى الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فإن قائم) وقد انقضى القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً وامتناع حصول ما ليس ممكناً لا يدل على العجز (وان قلتم) أنه كلف كان محتافاً صار ممكناً (قلنا) ولم يستحيل أن يكون ممكناً في حال ممكناً في حال (وان) قائم الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقسداً كما وأكبر منه أو أصغر بمقدار طرفة عين فان لم يستحل هذا هذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب أن ما ذكره من تعذر الامكانات لا معنى له وإنما المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه أبداً لو أرادوا ليس في هذا القدر

صدر منه فذلك ومن حيث أنه عقل نفسه صدر منه نفس الملك ومن حيث أنه عقل حالة صدر منه عقل الملك وهذه حجة لا ظاهراً متأسسة ولتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء وايضا صدقوا فيها اد العقل ليس يحياها وانترك البحث عن الكيفية والكمية والمادية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكر وفي خلق الله ولا تتفكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنعقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدر أو أن العالم حادث وعلموا ما في رورق الحادث لا يورده نفسه فافقتنا الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قدر أو أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ومعتقدهم مفهوماً وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقدروا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فإن قيل) نحن إذا قلنا ان للعالم صانعاً لم نرد به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يفعل كما شاهد في اصناف الفاعلين من الحياط والساج والبياب نرى به علة العالم ونسبها الى المبدأ الاول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمعنا صانعاً فلهذا التأويل وثبت وجوده لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاننا نقول) العالم موجوداته إما أن يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فذلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة الله فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالأخير علة أولى لا علة لوجودها فقسها الى المبدأ الاول وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانما نحن به الامور وجوداً لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها اعداد ودليل التوحيد بمنه فيعرف بطلانه بمطرق في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال أنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لأنه جسم والجسم مركب من المدة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركباً وذلك يعرف بنظرنا ان المقتضود ان وجوده لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق واما الخلاف في الصفات وهو الذي نمنه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) أنه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظرنا في بطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بهذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة واعلمنا علة له لا علة كذلك وكذلك الى غير نهاية (وقولكم) أنه يستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة غير واسطة او عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتحويل حوادث الاول لها وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية فلا يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فارزعم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معها في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بانتهاى وعدم التناهي فيلزمكم في المموس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تنفي عندكم والموجود المماثل للبدن من المموس لانها لا علة لها كما ان الزمان انسان وانسان من نقطة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

(٥٠ - تهافت غزالي) ما وجب اثبات زمان ممتدا الآن يصيف الوهم اليه بتلمسه شيئاً آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجود الثلاثة التي ابطال بها عدم ما كان كون العالم أكبر مما هو عليه نظراً (أما الاول) فلا بالاسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولوسلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يرجعون ان هوولى الاول لا يتقبل مقداراً أصغر وأكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه كانت مادة الإفلاك قابلة وغير قابلة بتقديرها وأكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلائنه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر منه أن يكون مستغنياً عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر هو عليه أنه إذا وحده بإيجاد الفاعل لا قبل مادته إلا هذا المقدار المخصوص دون ما عداها مما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلأن القول بأن العالم لم يكن قبل الوجود ممكن بل وافق الإمكان الوجود

قبله ومعها وبهده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لاعدادها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالعض ولا ترتيب لها بالاطبيع ولا بالوضع وانما تتجسس لنحن موحودات لاهية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانما مرتبة بعضها فوق بعض او كان لها ترتيب بالاطمع كالملل والنبولات واما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم احدا القسمين دون الآخر وما ابرهان المفرق وسمي تنكرون على من يقول بان هذه النفوس التي لانهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لاهية لها وادانها وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اي بعضها بعد البعض والعلة غائبة ان يقال انها قبل المعلوم بالطبع كما يقال انها فوق المعلوم بالذات لا بالمكان فادام يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينفى أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يحجروا اجساما ببعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وحجروا موحودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الاتحكم بارد لا اصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من احاد العلل يمكن في نفسه او واجب فان كان واحدا لم يمتد الى علته وان كان ممكنا فاكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيتمتع الى علة زائدة على ذاته فيقتصر الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مجمل الان يراد بالواجب مالا على لوجوده ويراد بالامكان لوجوده علة وان كان المراد هذا فان رجوع الى هذه اللفظة بمعنى قول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو وليس بمفهوم (فان قيل) بهذا يؤدى الى أن يتصور واجب الوجود بمكان الوجود وهو محال (قلنا) ان اردتم بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن ينتقم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الذوات حادثة وهي ذوات اوائل والجموع لا اول له وقد يقوم مالا اول له بذوات اوائل وهذا في ذات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ماضق على الاحاد بل ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحدانه واحد وانه بعض وانه جزو لا يصدق على المجموع وكل موضع عيما من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واطم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له اول والمجموع عندهم ماله اول فبين ان من يجوز حوادث لا اول لها فهو صواب والعناصر الاربعة والمفترقات فلا يتم من انكار علل لانهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال و يرجع فرقهم الى التحكم المحض (فان قيل) ليست موحودة في الحال ولا صورا والعناصر وانما الموحود منها موحودة واحدة بالهمل وما لا موحودة لا يوصف بالثباتي وعدم النهاية الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها علة لاه بعض فلا انسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الاشكال في الوجود في الاعيان لا في الازدهان ولا يبقى الانفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة اربعة قبل التعاق بالابدان وعدم مفارقة الابدان تخد فلا يكون فيها عدد فضلا

السابق مجتمع دائماً والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دائماً (لأننا نقول) لو جار كون الشيء الواحد
عنه
ممكن الوجود في زمان مجتمع الوجود في زمان آخر بناء على أن الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقاً أو مغايراً للوجود في زمان
لاحق بحسب الإضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الأول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق الجواز امتناع ما هو لاحق له
الحديث لجواز أن مجتمع وجوده في زمان يكون معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها بل ذواتها

كافية في حدوثها وفيه سد باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مقتضى عاقله (فالوجه) الاكتفاء في الجواب بما ذكر من التحقيق من أن الامكانات المقدرة أمور وروحية لا وجود لها في الخارج أصلاً فلا يلزم قدم الزمان بل المسألة أن الله تعالى قديم قادر لا يمنع الفعل عليه أبداً وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لأن معني قدمه هو أن لا يقدّرنا زمنة لانهايه لها كالله موجودا معها دائماً لأنهم موجود في ذاتة تعالى منزوعة عن أن تكون زمانية أو مكانية ٣٥ ولا يلزم من تقدّر الاشياء وفرضه

عن ان توصف بانها الانتهائية لها وقال آخرون النفس تابعة للزجاج وانما معنى الموت عدمه او لا قوام لها
بجوهه رها دون الجسم فادن لا وجود للنفس الا في حق الاحياء والاحتياء الموجدون محصورون ولا
تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود الانتهاء ولا بعدمه الا في الوهم اذا فرضوا
موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفس او ردها على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم
ان حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل
عن هذا المسلك فيقول له هل يتصور ان يحدث شيء يبقى أم لا فان قالوا لا نهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا
قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لانهاية لها والدورة وان كانت
مدة قضية محمول موجود فيها بقي ولا ينفقه غير مستحيل وهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض
في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي او جنى او شيطان او ملك او ماشئت من الموجودات وهو لازم على
كل مذهب لهم ادأبتوا دورات لانهاية لها في مسألة في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله
تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهم ما لا علة له واستدل لهم على هذا
بأنه لا يمكن (المسلك الاول) انهم انهم مالوا كائنا اثنين لا كان نوع وجوب الوجود موقولا على كل واحد منهما
وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته ولا يتصور ان يكون لغيره
او وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن
لا نريد بواجب الوجود الامالا ارتباط الوجود به لعل في جهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على
رئيد وعلى عمر وعله وليس زيدانسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمر وانسانا لذاته بل بعلة جعلته
انسانا وقد جعل عمر وايضا انسانا بانه كثرت الانسانية بكثر المادة الحاملة لها وعله بالماادة معلول
له ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الاله
وان كان لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون
واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعله تقسيم خطأ في وضعه فاما قد سنا
ان افطو وجوب الوجود في اجمال الا ان يراد به في العلة فاقسمه لعله هذه العبارة فيقول لم يستحيل ثبوت
وجوده في لعله فاما لو ليس احدهما لعله لا آخره فواكم ان الذي لا علة له لعله لذاته او اسبب تقسيم خطأ
لان في العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى في اقول القائل ان ما لا علة له لعله
له لذاته او لعله اذ قول الاله لعله سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته
او لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا فانا بئنا لواجب الوجود سوى انه موجود لا علة له لوجوده
هو غير مفعول في نفسه والذي ينبغي ان لا يفتى في العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته
او لعله حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض يدل ان هذا برهان من حرف الاصل له بل نقول معنى
انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة لا يكونه ولا علة لا يكونه بلا علة مع الا ايضا بذاته بل
لا علة لوجوده ولا لا يكونه بلا علة اصله لا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نقض صفات الاثبات فضلا
عن ابراع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعله فان كان لذاته فيمنع ان لا تكون الحجرة لونا
وان لا يكون هذا النوع أعنى اللونية الالذات السوداء وان كان السواد لونا لعله جعلته لونا ينبغي أن

وكذا صحة تأثير البارى في العالم ازل والالزم الاقـلاب المذكور وهو اى ما ذكرنا من ازالة صحة العالم وازالية صحة تأثير البارى فيه .
 يطل دلائل الفاتنين بحسب الحدود ثم نقول لو كان العالم حادنا لم ترك الجود الذى هو اخاصة الوجود عايد . مدة لا تنهاى وذلك
 لا يليق بالجواد المطلق (واجيب) باننا لانسلم امتناع ترك الجود مدة لا تنهاى فان المبدء اعندنا فاعل محتمل لا عايد له . ولا علة
 له . فيجوز ان يفعله كيف يشاء فى أى وقت شاء . وبالدليل على خلافه . ولو سلم فاللازم مما ذكرنا ازالة الامكان . وهي غير

امكان الازلية رغم مستلزمية له وذلك لا مادافلا مكانه ازل او ثابت ازلا كان الازل طرعا لا لامكان فيسلم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اذ ساقا مستهرا غير مسبوق بعد الانتهاء وهو ثابت للعالم ولتأثير البارى تعالى ايضا (واذا قلنا ازلية ممكنة) كان الازل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا كما ٣٦ مستهرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممكنا ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتغيرات دون الممكنات لان المتبع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجود هدا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستهرا اولا لم يكن هو في ذاته متاعنا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منه من امر مستمر في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو ولم يمنع من انصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعها ايضا وجوار انصافه به في كل منها معا هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالظن الى ذاته فازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية الغير وذلك لينا في الامكان الداني مثلا الحادث

بعض سواد ليس بلون أى لم يجهله المذلة لو ما بان ما ثبتت للذات زائدا هل الذات لهية يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يحقق في الوجود وان كان يقال هذا التفسير خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا مع ان يكون غير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته اولا لانه لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك الغير ذاته محال (مسلكهم الثاني) ان قالوا الوجود ضا واحدا في الوجود له كاتمة ماثلين من كل وجه او مختلفين فان كاتمة ماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السواد ان هما اثنيان اذا كاتما محالين او في محل واحد اكر في وقتين او السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنيان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد اليمان والمكان لم يعقل التعدد ولو طار ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهم معايرة واداسمات النماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلا ينفى الا الاختلاف في الذات ومهم الاحتكام في شيء فلا يحلو اما ان يشتركا في شيء او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ لم ير ان لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلغا في شيء كان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيكون ثم تركيب اقسام بالاقول واجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا يقسم بالكمية فلا يقسم ايضا بالاقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من امور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومذلول لفظ الحيوان من الانسان غير مذلول لفظ الناطق فيكون الانسان متريكا من اجزاء تنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعة اوهذا لا يتصور واجب الوجود وهذا لا يتصور الاثنية (والجواب) انه مسلم انه لا تصورا لاثنية الا بالغايرة في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولهم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فالبرهان عليه (وليس هذه المسئلة على حياها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا يقسم بالاقول الشارح كالا يقسم بالكمية وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة بين الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الدوات من جسمه اوجه الاول يقول الانقسام به لا ر واما فذلك لم يكن الجسم الواحد وادام اذ لا فاته واحد بالانصاف الاقامة القابل للزوال وهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كاتقسام الجسم الى الهويلى والصورة فان كل واحد من الهويلى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيئا مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون البارى تعالى صورة في جسم ولا مادة وهويلى في جسم ولا مجموعهما اذ ما مع مجموعهما ما فلهذا لا يمكن احداها انه منقسم بالكمية اعنى التجزئة فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمسنى الى الصورة والهويلى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة واجب الوجود مستقن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر سواء ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالانصاف بقتة يدبر العلم والقدرة والارادة فان

ممكن ازلية بالظن الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحد ذاته الحادث من حيث هو امكانه ازل او ازلية ايضا ممكنة واداء اذ مع قيد الحادث لم يمكن لهذا الجميع امكان وجود أصلا لان الحادث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج والمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحادث على انه قيد لاخر ونقول انه مجتمع في الازل وممكن فيما لا يزال (قلت) الامكان الداني معتبر بالقياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أرذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور
هناك امكان داني هذا ما ذكره بعبارة (ورد عليه) بان الاعراض السببية كالحركة وما يتبعها الاشك انما يمتنع اجتماع اجزائها في
الوجود والاذا كانت قارة وبكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمرا لا لا يلزم الانتقال مع امتناع استمرارها اولا والامكان
طبيعتها على التقضي وعدم الاستمرار فثبت فيها ازالة الامكان بدون امكان الازلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (اذا عرفت هذا) ويرد

ان نسمة ك بعض ما مدخ لنا
في هذا المقام فتقول
وبالله التوفيق الموجود
من الحركة والزمان
وغيرهما من الاعراض
السببية ليس له هوية
اتصالية بل أمر بسيط
غير قابل للقسمة مستمر
وغير مستمر وبسبب
استمراره وعدم
استمراره يحصل في الخيال
أمر عتيدي يحكم العقل بأنه
لو وجد ذلك الأمر المتد
في الخارج امتنع اجتماع
أجزائه في الوجود وهذا
معنى كون تلك الاعراض
غير قارة فليس للاعراض
السببية الغير القارة
الموجودة في الخارج أجزاء
لا حارجا ولا فرضا حتى
ينقسم بها أو ما نفس تلك
الاعراض ما بها مستمرة
ويحوز استمرارها أولا
نظرا الى ذاتها وان
استشكل هذا المعنى في
الصوت واستبعد أن
يكون الصوت الواحد
المستمر بسيطا غير
منقسم فاعلم ان السبب
للقول بكون الحركة أمرا
بسيطا غير منقسم هو أنه
لو انقسم امتنع اجتماع

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشترك بين الذات وبين هذه الصفات
ولزم كثر في واجب الوجود وانتفت الوحدة (الراسع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع
فان السواد وسادولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو
مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعوا ان هذا ايضا منفي عن
المبدأ الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود تلك الماهية فان للانسان
ماهية قبل الوجود والوجود برعليها وينضاف اليها وكذا المثلث مثاله ماهية وهو انه شكل محيط به
ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية
الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهية
لما تصور ربوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون
تلك الماهية الا موجودا كاسماء أو أعراضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمر وماهية
الاعراض والصورة والحادثة فزعوا ان هذه الكثرة تحجب ايضا ان تنفي عن الاول فيقال ليس ماهيته
وجودا يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالمساهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كان
الانسانية والشجرية والسماوية الا ان ثبتت ماهية اركان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية
غير مقوم لها ولا يلزم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو منقضى لكونه واجبا ومع هذا
فانهم يقولون لما يرى انه مبدأ أو أول وموجود جوهر واحد قديم وباقي وعالم وعقل عاقل ومعه قول
وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق ومعتشوق ولذئذ ومتلذذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل
ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجحائب فيدعي ان تحقق مذهبهم للتفهيم أولا ثم
نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل التفهيم زحى في عمايه (والعمدة في فهم مذهبهم)
انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما كثرة الاسماى مضافة شئ الى شئ او اضافته الى شئ او سلب شئ
عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلوب
وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رده هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو
اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له
الى معلولاته (واذا قيل موجود) فهو معناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود معلوما عنه الحلول
في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم
عنه آخر او يرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب
الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جميعا بين السلب والاضافة اذ تنفي علة له سلب
وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه هو وجود برى عن المادة وكل موجود هذه صفة
فهو عقل أى عقل ذاته ويشعر بها وعقل غيره وذات الله هذا صفة أى هو برى عن المادة فاذن هو
عقل وهما عبارة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذى هو عقل فله معقول هو ذاته
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والاذا كان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيه يلزم أن لا تكون الحركة
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يحوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا
البرهان جار في جميع الاعراض السببية الصورتا كن أو غيره يلزم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمر الا انه لما كان معلولا لانه موج
الحواء الذى هو حركة مخصوصة حاله من قرع أرقع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارية

فإذا انقطع نحوجه بقدم الصوت الحاصل فيه وإذا أدى نحوحه إلى نحو حراء آخر مجاور له حصل صوت آخر ولم حرا إلى انقطاع التمرحات وليس الصوت الحاصل في التمرح الثاني هو الصوت الأول الحاصل في التمرح الأول والأول والآخر انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستعداد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الأصوات القائمة بالادوية المتخورة إلى أن تم قطع وليس كذلك فانها أصوات متعددة لثمة مدحها ٣٨ وكذلك الصوت المعروف للحروف المتعددة فإنه في الحقيقة أصوات متعددة كل منها

مستمر زمانا وحاصلة من تموجات متعددة تحصل من آلات متعددة في الحلق لتتوحد الهواء متصل ببعض تلك الأصوات بالمعنى حسا فظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآتية التي تعرض الأصوات عند انقطاعها كمروض الآن للزمان والآن لقطع لاشك انهما موجودا كونهما صمغوعا ومعكنة ألا والارم الاقلاق مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة البعيدة المتناهية فبذلك ممتنع كونها (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته وتقول لم يجوز ان يكون عدم تصورها استمرارا لمر خارج من ذاته واتمام التقصير بها بتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا إلى ذاته وليتنامل (نق) كلام ذلك الفاضل اشكال وهو ان امكان الشيء ليس معناه حصورا تصادفه بجميع أحوال الوجود بل معناه حصورا تصادفه بوجود ما في الجملة فيكون في

انه ماهية مجردة عن الماد غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شي مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان معقولا بذاته لا رائد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والعاقل بان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لا كونه عاقلا فيكون العاقل والعاقل واحد بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الأول فان ما لا أول بالفضل أبدا وما لا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى (واذا قيل حائق وفاعل وبارئ وسائر صفات العمل) فعمادان وجوده وجود شريف بفيض عنه وجود الكل فيصاننا لازما وان كان وجوده بغيره حاصل منه وبناؤه الوجوده كما يتبع الدور الشمس والاشعان النار ولا تشبهه نسبة العالم إليه نسبة النور إلى الشمس الا في كونه معلولا لقط والافليس هو كذلك فان الشمس لا تشبهه بفيضان الضوء عنه ولا النار بفيضان الاشعان فانها عاقل بذاته وان كان ذلك في حق الوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غلبة عما يصدر عنه ولا هو أيضا كالمادة اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حرا الشمس عن المريض بسببه لا بختياره وله عالم به وهو غير كاره أيضا له وان كان كماله في أن يفيض عنه غيره أي الظل وأن كان الواقف أيضا مريد الوقوع الظل فلا يشبهه أيضا فان المظلل الماعل للظل شخصه وجسمه والعالم الماخي بوقوع الظل نفسه لاجسه وفي حق الأول ليس كذلك فان الماعل منه هو العالم وهو الراضى أي انه غير كاره له وان كان كماله في أن يفيض عنه غيره بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظلل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن أيضا مساويا للأول بار الأول هو العالم وهو الماعل وعلمه هو مبدء فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدء الكل فان النظام الموحد يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به وكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علمه فيضات الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا علم ذاته عالم يعلم انه مبدء لكل فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ويكون الكل معلوما عنه بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل قادر) فلا معنى به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود بفيض عنه المقدورات التي يفيض عنها انما ينظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوده الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل انه مريد) لم نعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو عاقلا ولا غيرا وليس كارهه بل هو عالم بان كماله في ضمان الكل عنه فحينئذ المسمى ان يقال هو راض وحازن يقال للراضى انه مريد فلا يكون الارادة الا عين القدرة والقدرة لا عين العلم ولا العلم لا عين الذات فالكل ادن يرجع إلى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والاشياء لا تكون مستفيدة او مصعفا او كالا من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمه على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كعلمنا لم نشاهد صورته ولكن صورته في أنفسنا ثم أحد ثمانية فيكون وجود الصورة مستفاد من العلم لا العلم من الوجود وعلم الأول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام في ذاته بسبب افيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كناية خط في نفوسنا كافي في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منها هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكننا القصورنا فليس يكفي تصورنا لاجداد الصورة بل نحتاج مع ذلك إلى ارادة بتجديد تنبعث من قوة شوقية لا تتحرك من ماعنا القوة المحركة للمعضل والاعصاب في

مستمر زمانا وحاصلة من تموجات متعددة تحصل من آلات متعددة في الحلق لتتوحد الهواء متصل ببعض تلك الأصوات بالمعنى حسا فظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآتية التي تعرض الأصوات عند انقطاعها كمروض الآن للزمان والآن لقطع لاشك انهما موجودا كونهما صمغوعا ومعكنة ألا والارم الاقلاق مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة البعيدة المتناهية فبذلك ممتنع كونها (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته وتقول لم يجوز ان يكون عدم تصورها استمرارا لمر خارج من ذاته واتمام التقصير بها بتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا إلى ذاته وليتنامل (نق) كلام ذلك الفاضل اشكال وهو ان امكان الشيء ليس معناه حصورا تصادفه بجميع أحوال الوجود بل معناه حصورا تصادفه بوجود ما في الجملة فيكون في

امكان الشيء حصورا تصادفه بالوجود الواقع في زمان متناه فالأول من كون امكان الشيء مستمرا ألا هو ان لا يكون الاعضاء ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من أحوال الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجراء ولا نسلم انه يلزم من ذلك أن لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع أحوال الازل فان هذا يلزم ليس بصوري ولا قام عليه برهان باللائمة حقا والتصاقه باللائمة كذا في كتابه

جميع الاجزاء معا (ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره هذا الوجه) هو ان امكان وجود العالم ازل والالزم الانقلاب فاذا كان
الامكان ازل فاما يمكن على وفق الامكان لم ير يعني اذا كان الامكان ازيا كان امكان ايضا ازيا ولم يبين هذه الملازمة مع امكانه
ظاهرة في نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازيا بل كان حادثا استحال ان يكون ازيا لاستحالة كون الحادث ازيا فلا يكون امكانه
ازيا وقد ثبت انه ازل وخلافه ظاهر فان المستحيل كونه ازيا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد

الحادث لاداته من حيث
هو والالزم من كون
امكانه ازيا على تقدير
تسايمه هو ان يصح كون
ذات العالم من حيث هو
ازيا وهو لا ينافي استحالة
ازليته من حيث انه
حادث ثم انه رحمه الله
تعالى لم يرد هذا الجواب
على ان قال العالم لم ير
ممكن الحدوث فلا يحرم
ما من وقت الا ويتصور
احداثه فيه واذا قدر
موجودا ابدالم يكن الواقع
على وفق الامكان
فليتأمل في توجهه (وقد
يجاب) بان قولنا في كل
العالم كقولكم في الحادث
المعين فان حكمته في
الحادث المعين انه كان
ممتعا في الارل ثم انقلب
ممكنا فيما لا يرل فمن
نقول في كل العالم كذلك
وان حكمته ثم انه كان في
الازل مع انه لم يجب
حصوله في الارل فذلك
ههنا وهذا الجواب لا يتم
على ما ذكرنا من التقرير
لان الممكنات عندهم
قسمة من قسم يكفي امكانه
الذاتي في قبض ان الوجود
عليه من المبدأ من غير

الاعضاء الآلية فيتحرك بغيرك العضل والاعصاب اليد وغيرها ويتحرك بحركته القلبي أو أة أخرى
خارجة وتحرك المادة بحركة القلب كالمعاد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم
يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فيما عند المبدأ المحرك
للمعضل وهذه الصورة محركه لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب
الوجود فانه ليس مركبا من أحسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه
واحدا (واذا قيل له ج) لم يرد به الا أنه عالم علما يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الخي هو
الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا تخيافنا ان الالتم
الاقويتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل بخلافه عين ذاته ايضا (واذا قيل له جواد) فعندها
يفيض عنه السبل لا لغرض يرجع اليه والوجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون للجمع عليه فائدة فيما وجهه
منه فاما من يوجب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الوجود
فيكون اقتدائه لحاجته نفسه وكل من يحدو ليدح أو يثني عليه أو يتخلص من مدمته فهو مستغن
وليس بجواد واعمال الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس ينبغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا من جود
الجواد اسما من شاعن حدوده مع اضافة الى الفعل والسبل لا لغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل
خير محض) فاما ان يرد به وجوده برشاعن المقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم
جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والافالو حدود من حيث انه وجود خفي في جميع هذا الاسم الى السلب
لامكان النقص والشر وقد يقال خير ما هو سبب النظام الاشياء والاول مبدء النظام كل شيء فهو خير
و يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل واجب الوجود) فعندها هذا الوجود مع
سلب علة لوجوده وحالة علة لعدمه أولا وآخرا (واذا قيل عاشق ومعتشوق ولذذ وملتذذ) فعندها ان
كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعتشوق لذى الكمال ولا معنى للذة الادراك الكمال الملاثم ومن
عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات واخطأ بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه
وبالجملة ادراكه لخصوره كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك في انسا واحد كان محبا للكمال
وملته ذابة وانما نقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزل أو يحشي زواله
(والاول) له الهباء الاكس والجمال الاتماد كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال
مع الأمن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال
فوق كل احباب والتداده به فوق كل التذاذيل لاقسمة لذاتنا اليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها
باللذة والسرور والطيبة الا أن ذلك المعاني ليس لها عبارات عندنا بالادب من الابعاد في الاستعارة كما
نستعمل لفظ المرديد والختار والفاعل مع القطع ببعدها رادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا
وعلمنا ولا بعد أن يستشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حاله اشرف من احوال الملائكة
وأخرى بأن يكون مغبوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والغرج
ل كان حال النار والخبير اشرف من حال الملائكة وليس له الذلة أي للمبادئ من الملائكة المجردة عن
المادة الا السرور بالشرع ما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يحشي زواله واكن الذي للاول فوق

احتياج الى الامكان الاسمي بعد ادى وقسم يحتاج الى اسمة تعداد المادة لخصه وله منها أو معها قالوا والقسم الاول متبني الوجودات لا
نقصان في تهيمه والمبدأ تام في فاعليته ولو لم يفيض عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود واما القسم الثاني وهو في الازل غير متبني لقبول
الوجود من المبدأ بل يتوقف على اسمة تعداد المادة فعدم ايجادها في الارل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا عوض ولا
لغرض وقبل تمام استعداد المادة لو جود الحادث لا يكون ايجادها افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون تركه الايجاد ترك الجود (الوجه

الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم تكن المادة قديمة لان كل مادة مسبوقه باخرى
 لا الى نهاية ولم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق فالرأيت ان هذا المفسدان انما قد عاصروا
 الله تعالى وان شئنا اثبات قدم الاحسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهولي لا تخلو عن الصور والجنس مبدية وآلوعية
 فتكونان ايضا قديمتين يلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عما تتركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع احوال المادة

والصور مبدية للشيئ قديما
 كان ذلك الشيء قديما
 بالضرورة وهذا
 الاستدلال موقوف على
 اثبات الهولي والصورة
 وان الهولي لا تخلو عن
 الصورة واثبات ان كل
 حادث مسبوق بالمادة
 بلذكري ما عولوا عليه في
 اثبات هذه المقدمات من
 الأدلة وما يتوجه عليها
 من الابراد والابطال يظهر
 بطلان دليلهم اما الهولي
 فزبد ما حجبوا به على
 وجودها وما هم قالوا
 الجسم البسيط أي الذي
 لا يتركب من الاجسام
 المختلفة الطبايع كالماء
 مثلا لا يتركب من اجزاء
 لاتحد زوايا في حكمها من
 الجواهر المنقسمة في جهة
 أو في جهتين فقط لامتناع
 وجودها في الخارج فهو
 متصل في حد ذاته فلولا كان
 قائما بذاته وكان حقيقة
 الجسم عبارة عنه لكان
 تفريق الجسم الى جسمين
 اعتداله بالكلية إيجاد
 آخرين عن كتم العدم
 وذلك لان الجسم المتصل
 في حد ذاته اذا طرأ عليه
 الانفصال وحصل هناك

الذي لللائكة فان وجود اللائكة التي هي العقول المجردة ووجودها ممكن في ذاته واجب الوجود غير دواعي
 العدم نوع شين ونقص ليس شئ يرتفع عن كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال
 الاكل هو شوق عشقه غيره ولم يشقه كما انه عاقل ومقول عقله غيره ولم يعقله وكل هذه المماهي
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد
 فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده بنبي انه لا يصلح على اصلهم
 والى ما لا يصلح اعتقاده فبين فسادها وهذا الى المراتب الجسم في اقسام الكثرة ودعواهم نفيا ولينين
 محرزهم عن اقامة الدليل وانهم اكل واحد مسئلة على حياها (مسئلة) اتفقت اليه لاسعة على
 استحالة اثبات العلم والقدر والارادة للبدن الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت
 شرعا ويحوز اطلاقها لغة وليكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة رائدة على
 ذاته كما يحوز في حقمان يكون علما وقدرة توافقتا تازا اذ اعلى ذاته او زعموا ان ذلك يوجب كثرة لان
 هذه الصفات لو طرات عليها الكثرة لم انما زائد على الذات ان تجددت ولو قدرت مقارنة الوجود فان
 غير تأخر لما حرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شئ من اطرأ أحد هاء الى الآخر وعلم ان
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونهما شئين فاذن لا يخرج هذه الصفات بان
 تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب
 الوجود وهو محال لهذا اجمعوا على ان الصفات فيقال لهم وجم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه
 وانتم مخالفتون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فاقول القائل الكثرة محال
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة فيرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه
 النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان وطهم (الاول) قولهم البرهان
 عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذلك ولا ذلك هذا فاما ان يستغنى كل واحد
 عن الآخر في وجوده او يقتصر كل واحد الى الآخر ويستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر
 فان فرض كل واحد عدمه مستغنيا فاما واجب الوجود وهو الاثنيتية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
 كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحدا منه ما راجب الوجود اذ معني واجب الوجود ما قواه
 بذاته وهو مستغنى من كل وجه عن غيره مما احتاج الى غيره فذلك الغير علمته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحد هاء يحتاج دور الآخر الذي
 يحتاج معه لول والواجب الوجود هو الآخر وهو ما كان معه لولا افتقار الى سبب فيؤدي الى ان
 يرتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو
 القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنيتية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
 المسئلة التي قبل هذه وانما الائتم الابالبناء على نفى الكثرة في هذه المسئلة وما بعد هاء فاهو فرع هذه
 المسئلة كيف تبقى هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقه ليعقب قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال
 ان أردت بواجب الوجود انه ليس له علاقة عليه فلم قلت ذلك وسم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب

حسمان لا يكون ذلك المتصل بالوحداني بلامفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذا القسمان موجودين
 فيه بالفعل والالكان اذ مفصل بالفعل لا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية وو حكمة متصال آخران من كتم
 العدم وهو باطل بالضرورة فنعين ان هناك شيئا آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون
 التفريق اعتدالا بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين منقسمين لامتدادا ولا يكون ذلك الشئ في نفسه واحدا

ولامعة مدد اوله متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحده ومتعدد بابتداده ومتصلا مع اتصاله مدفعا لامتداد متصلا به عن بعضه واد كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا مع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد محتصانه اختصا ص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والاصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلا للجوهر وهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك

الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليم هطلان الجزء الذي لا يتجزأ أن انقسام الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء متصلاً في نفسه بل اللازم أحد الأمرين إما كونه متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسماً مفرداً غير متشتم من اجسام وأما كونه متجزئاً في تركبه إلى اجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدد مركباً من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يشبه وجود الهيولى (لا يقال) القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنتية يكون طباع كل منهما موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركه اما في الامتناع عن قبول

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قالبة فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له في المحل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاداسلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسعية الذات القالبة علة قابلية من اصطلاح حكم والذيل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح حكم واعاد على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العمل والمعلولات لم يدل الاعلى هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولا كنهها تكون مقررة في ذاته فانه طرح لفظ واجب الوجود فانه يمكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غيره المنة قد عوى غيره تحكيم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتر المحل ايضا لازم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافترت العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعه هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائما بغيره اذ علمنا في ذاته اذ اتنا محل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع تسلسل علمها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تر الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا اصفها (واما العلة القالبة) فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات ومن أين يلزم أن يتبقى المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل في كل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو رفاء قضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اردت بواجب الوجود شي سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلان تسلم ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة له وجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة له وجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسالك الثاني) قوظم ان العلم والقدرة بينهما ساداخلين في ماهية ذاتنا بل كما عارضين واذا ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يمارق أو يكون لازما لماهية ويصير بذلك مقوما لذاته واد كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه وكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارة (فقول) ان عنيتم كونه تابع للذات وكون الذات شبه الذات علة فاعلية له وانما مقولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا سلم فلم يمنع هذا فاما بعبر عنه بالتابع او المعارض أو المعلوم أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قياسا الصفات بالموصوفات ولم يستحيل أن يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسعية محكمات أو تبايعا ولازموا معلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان اردت بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولا يمكن له محل هو قائم فيه فليبرعن هذا المعنى بأي عبارة اردت فلا استعالة فيه وورعها هو لوانه يتقبح العبارة من وجهه آخر فقالوا هذا يؤدى الى أن يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غايها مطلقا اذ المعنى المطلق من لا يحتاج الى غيره ذاته وهذا كلام لفظي في عبارة الركا كنه فان صفات الكمالات لا تباين ذات الكمالات حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

الانفصال الخارجى أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعاً فتميز الثاني في كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة العقلية وبه يصح مثل المطالب الذي هو اثبات الهيولى (لا نناقول) لاننا متوافقى الاجزاء في الماهية لجواز ان تكون متعاقبة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية الموعودة واستمرار تركب المادة المتشابهة الاجزاء في الحس من اجزاء متعاقبة المتعاقبات بسرها ما لا يحصى في أمثال هذه المقامات

ثم لو سلمنا ان انشاءه المنة الذي لا يتغير وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كاملاً مثلاً مقصداً لا واحداً فلا نسلم
 ان ذلك الامر المتحد اذا كان قائماً بذاته لزم ان يكون تعريفاً للجسم اعدا ماله بالكلية وايحاد الجسمين آخرين عن كنه العدم (قوله)
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اداطر اعليه الاتصال وحصل هما لك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحدى بالافصل باقيا بذاته
 ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه ٤٢ بالعلم ان اريد ان المتصل الواحدى غير ماق مع صفة الوحدة والاتصال وان

كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة وكيف يكون محتاجاً كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة
 السكك بالخاصة وهو قول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالاحتياج الى وجوده صفات السكك
 لذاته فانص فيقال لا معنى لكونه كاملاً الا وجود السكك لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً الا وجود
 الصفات المماثلة للصفات لذاته فكيف تنكر صفات السكك التي هي اتم الالهية تمثل هذه الخيلات
 اللفظية (فان قيل) اذا اتهم ذاتاً وصفة وحلولاً لصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى
 مركب ولذلك لم يجر ان يكون الاول جسمه لانه مركب (قاما) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فية قال الاول موجود ديم لا علة له ولا موجود له وكذلك يقال
 هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفة بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فانما لم
 يجر ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يحاول الحوادث (ومر لم يثبت له حدوث الجسم)
 بل مره ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسمها كما تستلزمه ذلك من بعد وكل مسائل الكه في هذه المسئلة
 تخيلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يشنون الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالماً بلزمهم ان
 يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فية قال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فهم من يسلم ذلك ومنهم من
 قال لا يعلم الاداة (واما الاول) وهو الذي ذكره ابن سينا فانه رعم انه يعلم الاشياء كلها بسوع كلى لا يدخل
 تحت الزمان ولا يعلم الحزبات التي يوجب تحدد الاطامتها في ذات العالم (فقول) علم الاول
 بوجود كل النوع والاحساس التي لانهاية لها على علمه نفسه او غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبت كثره
 ونقص القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتبر واعن يدعى ان علم الانسان بقدره عين علمه بنفسه وعين
 ذاته ومن قال ذلك سمع في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين الشيء والاداة
 والعلم بالشيء الواحد كما كان شيئاً واحداً استحال ان يتوهم في حالة واحدة وجوداً ومعدوماً لم يستحل
 في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان
 تفهيمه نقياً له واثباته اثباتاً له اذ يستحيل ان يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً عني هو بعينه في حالة
 واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذلك علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن
 ان يتوهم وجود احد هما دون الآخرهما اذ شيئاً لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
 فلو كان السكك كذلك لكان هذا التوهم محالاً فكل من اعترف من الاعلاسة بان الاول يعرف غير ذاته
 فقد اثبت كثره لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدء الكل ويلزمه العلم بالكل
 بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الاميد افانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدء الغير الا ويدخل
 الغير في علمه بطريق التعيين والازوم ولا بد ان يكون لذاته لوازم ذلك لا يوجب كثره في ماهية الذات
 واعا يتبع ان يكون في نفس الذات كثره (والجواب) من وجوده (الاول) ان قوله كنه انه يعلم ذاته مبدءاً
 يحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدءاً يدعى العلم بالوجود لان المبدءية اضافة
 للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافة ولو لم تكن المبدءية اضافة لكثرته ذاته وكان له وجود
 ومبدءية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً الى ان يعلم لان كونه معلولاً
 اضافة له الى علته وكذلك كونه علمه اضافة له الى معلوله فالاول قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءاً

القديم لم يكونا حاصلين
 مع صفة التدد والاقسام
 فسلم ولا يحدى تعواوان
 اريد ان الذات المعروضة
 للاتصال اولاً لم يتبع
 حال الانفصال والذات
 المعروضة للاتصال لم
 يكن حاصله لا فمتنوع
 ودعوى الضرورة فيما
 حالف فيه جم غفير من
 العقلاء غير مسموعة بل هو
 من قيل اشتباه
 المعارض بالمعروض
 ثم ان سلمنا ذلك لكان
 لا نسلم انه لا يجوز ان
 يكون التعريف اعدا مالا
 للجسم وايحاد الجسمين
 آخرين عن كنه العدم
 ودعوى الضرورة ممنوعة
 كيف وقد ذهب اليه جمع
 من اساطين القدماء
 كافلاطون وغيره وامان
 الهول لا يتخلون
 الصورة فالجسم الذي
 اعتمد عليه ابو علي هو انه
 لو وجدت الهيولى بدون
 الصورة لكانت حال
 كونها مجردة عن الصورة
 اما ذات وضع اى مشار
 اليها بالاشارة الحسية اولا
 فان كان الاول يستلزم ان
 تكون الهيولى جسمها

اي صورة حسية لان الجسم في بادئ الرأي لا متاع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شئ
 انها قابلة للصورة الحسية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيه الصورة الحسية فاما ان تحصل في جميع الاحياز ولا تحصل
 في شئ منها او تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنفصلة الى الحسية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من جبر
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخبار ايضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير تنسبها الى جميع

الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزاً مطلقاً لا معيّناً في بعض الاحياز دون بعض تخصيص
بلاخص (لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحصل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها تخصيصاً بحيز معين (لما
نقول) الكلام في المواضع الجبرئية كمواضع أجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو في موضع حيزي والصورة النوعية وان عينت موضعها
كلاهما الا ان نسبتها الى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية خصوصاً في بعضها ٤٣ دون بعض تخصيصاً بلاخص

(والجواب) انما اختارنا هذا
غير مشار اليه بالاشارة
الجسمية (قوله) فاذا حصلت
فيها الصورة فاما ان
تحصل في جميع الاحياز
اولاً فتحصل في شئ منها أو
تحصل في البعض دون
البعض (قلنا) فاختار
الاول ولا نسلم لزوم كون
الجسم الواحد في زمان
واحد في مكانين أو أكثر
لجواز ان تكون الهيولى
الحالية عن جميع الصور
هيولى لجميع الاجسام
وايس قبل ثبوت الجسمية
المتحدة في الاقطار احيار
متعددة حتى يقال ان
حصولها في بعضها دون
بعض تخصيصاً بلا
مخصص بل حصول
الاحياز مع حصول
الابعاد فيكون ان يحصل
جميع الابعاد مع هيولتها
معاً فيحصل جميع
الاجسام في جميع الاحياز
وتخصص الابعاد لاجزائها
المعينة بسبب صورة
نوعية لحقها مع الصور
الجسمية وخصصها
باحيارها المعينة (قوله)
الكلام في المواضع
الجبرئية لا يعيد شيئاً لانه

علم بالذات وبالمعدنية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطاً بغيره كما يحيط بذاته
كان له معلومان متبايران وكان له علمهما وبعد العلم بتغيريهما يجب تعدد العلم ان يقبل أحد المعلومين
الفصل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحد هما عين العلم بالآخر لو كان العلم بأحد هما عين العلم
بالآخر انه قد تقرر وجود أحد هما دون الآخر وليس ثم آخرهما كما ان الكل واحد في هذا الاختلاف ما
يعبر به بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه
مقال ذرة في السموات ولا في الارض الا أنه يعرف الكل بدوع كلى والكميات المتعددة لانه لا يتوهم
فيكون العلم المتتابع بها مع كثرتها او تغيرها او اعدام كل واحد وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من
الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الا نفسه احترازاً عن لزوم الكثرة وكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم
ما ينهم في اثبات العلم بالغير ربما استحيوا ان يقولوا ان الله تعالى لا يعلم شيئاً الا في الدنيا والآخرة واعاياهام
نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أكثر من العلم فيترك هذا احياء
من هذا المذهب واستدلوا بكافهم ثم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه ورغم ان علمه
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين المتناقض الذي استحيوا منه سائر
الفلاسفة اظهروا ما قضى فيه في ازل النظر فاذا ليس يتفكر في بق منهم عن حيز في مذهبه وهكذا
يعمل الله بن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بظهوره وتجليه (فان قيل) اذا
ثبت انه يعرف نفسه بمبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالماضف واحد من عرف الابن عرفه بمعرفة
واحدة وفيه العلم بالاب والابوة والابوة معرفة فذلك العلم والمعلوم يتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته بمعرفة
فيتحقق العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة
فيما لا يوجب جسمه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلم بذلك العلم
وكل علم هو علم به وهو بمعلومه فيتعلم المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله
تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفق به بمعلوم لانها لا تعداها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات
العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لانها لا تعداها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحداً من كل
وجه بل بتصوره وتعلقه بمعلوم بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الملائكة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لمكان ذلك كثرة ولم يعقلوا شيئاً واحداً له
حقيقة ثم يوصف بالوجود بل رجحوا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقته في كثرة فعلى هذا
الوجه لا يمكن تقدير علمه بتعلق بمعلومات كثيرة الا ويرام فيه نوع كثرة اجل والبلغ من اللازم في تقدير
وجوده مضاف الى ماهية (وأما العلم بالابن وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة ادلايد من العلم بذات
الابن وذات الاب وهما علمان وعام ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ادما
من شرطه وضرورته والا لم يعلم به المضاف اولاً لانه الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط بالاب وبعض

اذا اراد ان المطلوب امر يخص كل واحد من الاجزاء الممثلة للكل بواحد واحد من اجزاء الكل (قلنا) تلك الاجزاء
مفروضة فيه لأموجود حتى يكون لها حيز ويطالب لاختصاصها باحتيازها مخصص وان اراد ان المقصود امر يخص الاجزاء الحاصلة
بالعمل لاجزائها فذلك يخص الدليل لهيولى اجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حينئذ ان لا يجوز دخوله في اجزاء العناصر
عن الصورة الجسمية والمدهى هو امتناع العلوم مطلقاً ويمكن دفعه أيضاً بأنه يجوز ان تقارن للهيولى صورة أخرى تخصها باحد

المواضع الجزئية أو تنصرف الهيولى في حال تحركها بأوصاف متماثلة يقتضى أحدتها تخصصها بأحد المواضع الجزئية بعدد حلول الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف أن تخصصت بحيز معين وحددت فيه فهي غير متحركة وان لم تخصص فتستطيع الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة (قلنا) تختار الشئ الثاني وتغتنع كون نسبتها مع تلك الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة ولم لا يجوز أن يترك تلك الصفات ٤٤ لا تخصص الهيولى بوضع ولا تحصلها في موضع بل تعدها للوضع معين وحصول في موضع معين حتى إذا انتهت السلسلة إلى الصفة الأخيرة تم استدعاؤها للحصول في موضع معين مع حلول الصورة الجسمية فيها هذا كله إذا حيزنا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار وأما على أصلنا فلا حاجة إلى ما ذكر بل نقول في الجسمية إذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بإرادة الفاعل المختار الذى أوجد الجسمية فيها باختباره (وأما) أن كل حادث فهو مسبوق بالمادة فلهم في ذلك طريقان الأول أهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقسام وليس الامكان شيئا معقولا بهسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر اضافي يكون لاشئ بالقياس إلى وجوده والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها فلا بد لا مكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا لاشئ قبل وجود الحادث ولا أمر الاتعاق

فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافا إلى سائر الاحتمالات والافعال وكونه معدا لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وأحد الاحتمالات وأن يعلم إضافة نفسه بالمادية إليها والاعمال العقل كونه الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم معدا فاعلم واحد وليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر ويستتبع إلى علم العقل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل إلى غير نهاية بل يقطع على علم متعلق بعلمه وهو عاقل عن وجود العلم لاف عن وجود العلوم كالذى يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بعلمه الذى هو سواد وعقل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا إليه فان التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن يقطع التفتاة وأما قولهم أن هذا يستلزم عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخش في هذا الكتاب حوض الماهدين بل خوض الماهدين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تنهايت الفلاسفة لا تمهد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله ولا يجوز انكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولما يخص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعبيركم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعاوىكم واذ اظهر بحجركم في الداس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع على اولئك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تم) كروا في خلق الله ولا تشكروا في ذات الله) فاما انكاركم على هذه الفرقة المعتبرة صدق الرسول بتدليل المهررة المقتضوية في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترمة عن النظر في الصفات بنظر العقل المقتضية صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتضية أثره في اطلاق العالم والمريد والقدور والحي والمنتبهة عن اطلاق ما لم يؤذن المعتبرة بالحج عن درك حقيقة وانما انكاركم عليهم نسبتهم إلى الجهل بما لك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم اننا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهاافت مسالككم واقتضاكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان بان من يدعى أن رايه في الالهييات كاطاعة البراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على من سنا حديثهم أن الأول يعلم غيره فاما المحققون من الافلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الانفس فيندفع هذا الاشكال بقولنا هي كبر يا هذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استمكن المتأخرون عن نهضة وحسن تبينه على وجه الخرى فيه فان فيه تفصيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفس فهو ناقص بالاضافة إلى أحاد الناس فصلا عن الملائكة بل الهبة مع شعور هامة سها تفرق أمور أخرها ولا شئ في العلم شرف وان عدمه نقصان فابن قولهم انه عاشق وممشوق لان له الهباء الاكل والجمال الاتم وأى جمال لو حودسيتا لما هبة له ولا حقيقة ولا حيلة لما يحير في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه وأى نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليتجيب العقل) من طائفة يتجهجون في المعقولات بزعمهم ثم يتهمني آخر نظرهم إلى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا يعلم له أصلا عما يحير في العالم وأى فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأى كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذاهب تفتى صورته في الافتناس عن الاطناب والايصاح (ثم يقال لم هؤلاء) لم يتخلصون عن الكثرة مع اقحام هذه المجازي أيضا (فاننا نقول)

فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافا إلى سائر الاحتمالات والافعال وكونه معدا لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وأحد الاحتمالات وأن يعلم إضافة نفسه بالمادية إليها والاعمال العقل كونه الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم معدا فاعلم واحد وليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر ويستتبع إلى علم العقل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل إلى غير نهاية بل يقطع على علم متعلق بعلمه وهو عاقل عن وجود العلم لاف عن وجود العلوم كالذى يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بعلمه الذى هو سواد وعقل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا إليه فان التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن يقطع التفتاة وأما قولهم أن هذا يستلزم عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخش في هذا الكتاب حوض الماهدين بل خوض الماهدين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تنهايت الفلاسفة لا تمهد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله ولا يجوز انكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولما يخص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعبيركم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعاوىكم واذ اظهر بحجركم في الداس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع على اولئك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تم) كروا في خلق الله ولا تشكروا في ذات الله) فاما انكاركم على هذه الفرقة المعتبرة صدق الرسول بتدليل المهررة المقتضوية في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترمة عن النظر في الصفات بنظر العقل المقتضية صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتضية أثره في اطلاق العالم والمريد والقدور والحي والمنتبهة عن اطلاق ما لم يؤذن المعتبرة بالحج عن درك حقيقة وانما انكاركم عليهم نسبتهم إلى الجهل بما لك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم اننا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهاافت مسالككم واقتضاكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان بان من يدعى أن رايه في الالهييات كاطاعة البراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على من سنا حديثهم أن الأول يعلم غيره فاما المحققون من الافلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الانفس فيندفع هذا الاشكال بقولنا هي كبر يا هذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استمكن المتأخرون عن نهضة وحسن تبينه على وجه الخرى فيه فان فيه تفصيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفس فهو ناقص بالاضافة إلى أحاد الناس فصلا عن الملائكة بل الهبة مع شعور هامة سها تفرق أمور أخرها ولا شئ في العلم شرف وان عدمه نقصان فابن قولهم انه عاشق وممشوق لان له الهباء الاكل والجمال الاتم وأى جمال لو حودسيتا لما هبة له ولا حقيقة ولا حيلة لما يحير في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه وأى نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليتجيب العقل) من طائفة يتجهجون في المعقولات بزعمهم ثم يتهمني آخر نظرهم إلى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا يعلم له أصلا عما يحير في العالم وأى فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأى كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذاهب تفتى صورته في الافتناس عن الاطناب والايصاح (ثم يقال لم هؤلاء) لم يتخلصون عن الكثرة مع اقحام هذه المجازي أيضا (فاننا نقول)

له بالحادث أصلا اذ ما لا تعاق له به أصلا لا يصح كونه محلا لا مكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان مفصلا عنه ومبينا به في الوجود كالماعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بمبينا به فتعين ان ذلك المحل أمر متصل به اتصالا تاما حتى يهتج قيسام امكانه به وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولاكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أو في الدهن متصف بالامكان ممنوع (قواكم) والارم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان حينئذ يلزم

انصافه بالوجوب أو الامتناع اضرة الضرورة الحسية وأما إذا لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم انصافه بالامكان انصافه
أما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف لا يوصف فرع ثبوت الموضوع في نفسه فإذا لم يكن الموضوع ثابتا بوجه من الوجوه
يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والاختصار في بالنسبة إلى ما هو ثابت في الجملة (وان أريد) انه عند وجوده في الذهن وقبل
وجوده في الخارج ممكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ ما كان قائم بذلك الموجود في الذهن فان ٤٥ الامكان من الاعتبارات العقلية

التي لا وجود لها في الخارج
والا لزم التسلسل لجاز
قيامها بما هو موجود
في الذهن (لا يقال) إذا لم
يكن الحادث قبل وجوده
في الذهن وفي الخارج
ممكن لم يكن الامكان
لأزما لما هيته (لا نقول)
معنى كون الامكان لازما
لما هيته الممكن هو انه كلما
تحقق السلب في الذهن
أو في الخارج كان اللازم
ثابتا له مع امتناع أن
لا يكون ثابتا له لأنه يكون
ثابتا له سواء كان المزموم
محققا أو لا فانه باطل عند
ضرورة العقل ولا يقال
الامكان عبارة عن عدم
اقتضاء الوجود والعدم
وهو أمر سلبى (فقولنا)
الحادث ممكن موجهة
سالبة للمجول ولا اعتبار
لعدم حذف السلب في
اللاط والموجهة السالبة
للمجول تساوى السالبة في
عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
فلولم يكن الحادث قبل
ثبوته في الخارج أو الذهن
ممكن لم يكن عدم إمكانه ثابتا
لعدم ثبوته في الخارج أو
الذهن لأن عدم ثبوته في
شيء منهما لا يقتضى انتفاء

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) انه عينه فما العضل بينكم
وبين قائل أن علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقاقة أذ بعقل وجود ذاته في حالة هو فيها عاقل عن ذاته ثم
نزول غفلته وبتنبه لذاته ويكون شعور بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) أن الانسان قد يحتل عن العلم
بذاته ويظهر أعليه ويكون غيره لا محالة (فنعقول) الغيرة لا تعرف بالطريقان والمقارنة فان عين الشيء
لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصرف هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فإن كان
الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طريقان الثبوت ولو
كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم وليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا)
الحقاقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي موضوعا فقول القائل هو في ذاته عقل
وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولوقيل به فهو كقول القائل في سواد وبيض انه قائم بنفسه
وفي كمية وتربيع وتماثل انه قائم بنفسه وكذلك في كل الاعراض وبالنسبة إلى الذي يستحيل ان تقوم صفات
الاحساس بنفسه اذ هو جنس غير الصفات عين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من الاعتناء والحياة
والقدرة والارادة أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته هو وكذلك
سائر الصفات فاذا لم يقعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا
القيام بنفسه وردوه إلى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم طائفة بها على أساسين بعد هذا
عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسألة مقررة (مثلة) في ابطال قوطم ان
الاول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويمارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس
والفصل وقد اتفقوا على هذا بنوع عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى انه لم ينفصل عنه بمعنى فصل
فلم يكن له حد اذ الحد ينظم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه ولا حده وهذا نوع من التركيب
ورجوا أن قول القائل انه تساوى المعلوم الاول في كونه موجودا وجوهر اوعلة لغبره وبما يه به شيء
آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة
وان لم يمتز في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس الذي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل
في ماهية الشيء المحدود ويكون مقومًا لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية
وكان جنسا وكونه مولودا ومحلولًا لا لم له لا يفارقه قط وكونه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يمتزى فيها ورجوا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف إلى
الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء أو واردا بعدا لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست
مشاركة في الجنس وأما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر الاعمال فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل
أيضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما بالذات بل يلزمان الذات بعدة تقوم الذات
بأجزائها ماهية فليس المشاركة فيه الامشاركة في لازم يتبع الذات لزمه لا في جنس ولذلك لا تحدد
الاشياء بالاقومات فان حدث بالاوزان كان ذلك رسمًا للتمييز لا لتصور حقيقة الشيء فلا يقال في حد
المثلث انه الذي تساوى زواياه القائمة بين وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة
أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا فان معنى كونه جوهرًا انه موجود لا في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبى عنه كما عرفت بل لا تنفاه هذا المعنى السلبى عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لانا
نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لمكان المتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكن لنا انصافه حينئذ بهذا السلب
اذ عند انتفائه من الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لأن الاقتضاء يوصف بثبوت الموضوع في الجملة فيكون متصفا
بعدم اقتضاء العدم ولا خفاء في انصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما فيلزم أن يكون ممكنًا فإذا كان الامكان

ليس هذا المعنى السلي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي غير منه بنظرنا
 الشئ اورد في الشفاعة فيهم انه يدفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان اعاء هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين
 وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم بالايض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو
 يكون للمشي بالقياس الى وجود ٤٦ شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته ووجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ايض او

يوجد له الايض او يقال
 الماء يمكن ان يصير هواء
 والمادة يمكن ان توجد لها
 الصورة وجميع هذه
 الامكانيات محتاجة الى
 موضوع مؤخر ومعهما
 وهو محله الابدان يوجد
 الشئ حتى يمكن ان يكون
 شيئا آخر واما الامكان
 بالقياس الى وجود الذات
 فيكون للمشي بالقياس الى
 وجوده في نفسه فلا يخلو
 اما ان يوجد ذلك الشئ في
 موضوع او مادة او مع مادة
 كاليضا والصوره
 والنفس والاشياء هذه
 الامكانيات ايضا محتاجة
 الى موضوع يكون حامل
 امكان وجود ذلك الشئ
 لان الامكان هذه الامكانيات
 كالممكن وجوده ممكن ان
 يوجد لكنه لا يوجد
 في غيره كالعرض
 والصوره او مع غيره
 كالمس لما يمكن قبل
 حدوثه ان يوجد قائما بغيره
 او مع غيره فلا يتصور
 امكان وجوده قائما بغيره
 او مع غيره الا اذا وجد
 ذلك الغير فانه لو كان
 معدوما لاستحال قيامه به
 او مع ذلك الغير الموجود

ليس يجنس فبان يضاف اليه أمر سلب وهو انه لا في موضوع ولا يصير جنسا مقومابل لواضيف اليه
 ايجابه وقيل هو حرد في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بمجده الذي هو
 كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع وليس يعرف كونه موجودا فصلا عن أن يعرف أنه موضوع
 أو لا في موضوع بل معني قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد
 وحده لا في موضوع ولستنا نقى به انه موجود بالعدل حالة التجديد وليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس
 بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس الخوج الى تعيين الماهية بعده بالفضل
 وليس الا قول ماهية سوى الوجود الواحد بالوجود الواحد طبيعة حقيقة وما هيبة في نفسه هو له لا
 اعيره واذ لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم يفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهدا
 تعهيم مذهم والكلام عليه من وجهين مطالبه واطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكمية
 المذهب فبهم عرفتم استحالته ذلك في حق الأول حتى ننتم عليه نبي الانبياء اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان
 يشاركه في شئ زبانية في شئ والذي فيه ما يشاركه وما يما بين به فهو مركب والمركب محال (فقد قل) هذا
 النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولادلائل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو ان
 المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء ما كان يصح لواحد من الأجزاء والجملة وجود دون الآخر
 فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للأجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الأجزاء فالدليل
 معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيانا أن ذلك ليس بجعل في قطع تسلسل العمل والبرهان
 لم يدل الاعلى قطع التسلسل فاما المطالب التي اخترعوها في لزوم انتفاء واجب الوجود بها فلم يدل عليها
 دليل فان كان واجب الوجود ما هو به وهو أن لا يكون فيه كثرة ولا يحتاج في قيامه الى غيره فلا
 دليل اذن على اثبات واجب الوجود واعمال الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في
 الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ليس كاتقسام الموصوف الى
 ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ههنا
 ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة وادأ ذكرنا الانسان فلم يذكر الانسان مع زيادة بطي يقول
 القائل ان الاسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله ان الاسانية هل تستغني عن نفسها ههنا انهم
 انهم اني آخر فهدا أبعد عن الأكثر من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تقطع تسلسل
 المعمولات على علمي احدا على اللهوات والاخرى على الماصرا واحدا على العقول والاخرى
 على الاحسام كما هو يكون بنفعا مبادية ومه ارق في المعنى كما بين الجردة والحرارة في محل واحد فانها
 بنفعا بنات بالمعنى من غير أن نفرض في الجردة تركيبا جنسيا وفضلا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه
 كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فن أي وجه يستحيل هذا في العمل وههنا يتبين عجزهم عن
 نفي الهيصان (فان قيل) اما يستحيل ههنا من حيث انما هي المبادية بين الذاتين ان كان شرطافي
 وجوب الوجود في معنى ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن ههنا شرطا ولا آخر شرطا
 فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده من غير وجهه ووجوب الوجود بغيره (فاما) هذا كما
 ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ السلب في جميع ذلك في انما واجب الوجود في طرح فاما

مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك المعنى
 موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعلاقه له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون
 حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا يحتمل لاسيما في الانقلاب واما كانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لاقلاقه
 بشئ فيعلم ان يكون امكانه جزوا قائما بنفسه وذلك معانيم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضاعفا الى الغير والامكان

مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائما الذات وان لم يكن موجودا كان متمنع الوجود ولا يحق عليك انه اطمان لا فائدة فيه ورجوع بالآخر الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لمكونه كمنافس لوجوده وامتاع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وايضاً) افاصل ان يقول قوله وجميع هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع موجود معها سلم (قوله ادلائاً) ٤٧ يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون

شيأ آخر غير مسلم ولم لا يفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئاً آخر وأى حاجة في ذلك الى وجوده وماد كره الحكيم الحق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان أمراً عقلياً لكنه متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجى يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجى هو امكان وجوده وثنى آخر اومع آخر اوماهكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارجى بخلاف ان يكون الحادث شيئاً لا يتعلق بالشيء الخارجى فيه ولا يحتمل له آله لاستحالة فلا يثبت كونه مستقلاً بالمادة وان ثبت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق له شيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثاً قد عرفت ضعفه (وايضاً) معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجى هو تعلق امكان وجوده بشئ في آخر اومع شئ آخر بذلك الآخر ولا حياء في

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا فانه ترك لفظ واجب الوجود ولما تبين ان موجود الفاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هو شرط فان ما لعله له قد يمانه لا يعمل كونه له علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوداء هل هي شرط في كون اللون لوانا فان كانت شرطاً لم كانت الحرة يقال اما في حقيقة فلا يشترط واحد منهم ما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط أحدهما لا يعينه أى لا يمكن حنس في الوجود الاول فصل فكذلك من يثبت عاتين ويقطع التسلسل لم يافيق قول بقايمان بفصول واحد الأصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجوداً مضافاً الى الماهية زائدة على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا واجب الوجود وليس ماهية مضاف الوجود اليها او كما أن فصل السوداء فصل الحرة لا يشترط اللونية في كونها اللونية انما يشترط في وجودها الحاصل له فذلك لا ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الاول كاللون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعده هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم ينفون في التثنية على بنى التركيب الجنسي والفصل ثم ينفون ذلك على نفي الماهية وراه الوجود فقه ما بطلنا الاخير الذى هو أساس الأساس بطل عليهم البطل وهو بيان ضعف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسئلة الثانية الالزام) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمادية حساً لانه ليس مقولاً في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المسمى بالمالئكة عندهم التي هي معلولات للاول عقول مجردة عن المواد هذه الحقيقة من تلك الاول ومعها الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فلسفة العقلية المجردة للذات من اللوارج بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتباين اشئ آخر قد عرفت ان الانسانية من غير مباينة وان باينتها فاما مباينة غير مباينة المشاركة العقلية والمشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندهم من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلوم الاول وهو العقل الاول الذى أبدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة واعمالاً مشتركة في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين بقض القاعدة او المبدأ الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم في مسألة في بطل قولهم ان وجود الاول بسيط أى هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة مضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول سمعتم ذلك بالضرورة والنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً اليها وتابعة لها ولا زامها وانما يتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولاً وهو متناقض فنقول هدار جوع الى متبوع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاما نقول له حقيقة ماهية وتلك الحقيقة موجودة أى

ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي به امكان وجوده قليلاً (الطريق الثانية) قالوا الممكن ان كان امكانه الدائى كافياً في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كما يمكن العقل الاول اومع شرط قديم كما يمكن العقل الثاني مثلاً لا يدوم بدوام سببه لان المبدأ انما في فاعلية لا تصور في فيضه ولا يخل هذه وقد فرضنا ان امكانه الدائى كافى في فيضان الوجود منه او منه مع ما يلزمه ولو اختص وجوده بمعين دون حين لزم تخلف المعلوم عن علته التامة وان لم يكن كافياً توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على

شروط خادش حتى تستعد الماهية لتقبل الوجود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن أمكاناً أحدهما الامكان الذاتي اللازم
لماهيةه والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد أن يكون كل منها
مسبقاً بآخر سقازمانياً لا إلى نهاية ادلولم يكن كذلك بل انتهت إلى حادث لا يكون مسبوقاً بحادث آخر سقازمانياً فلا يخلو من أن
تكون العلة التابعة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثة وعلى الأول يلزم انقلاب الحادث قديماً وعلى الثاني يكون اللازم مسوق

بمحدث مسبوقاً به هذا
خلف ويحسب تلك
الحوادث تحصل حالات
مقربة لذلك الممكن من
الوجود وتفاوتة بالقرب
والاعداد هي الاستعدادات
وتلك الاستعدادات
المتفاوتة بالقرب والعدد
لا تكون معدومة لا متناهية
التماوت بالقرب والعدد
في المعدوم هي موجودة
ولا يجوز أن تكون قائمة
بذلك الممكن لأنه لم يوجد
بعد بل تكون قائمة
بوجود آخر وذلك
الوجود إما أن يكون
له تعالى بذلك الحادث
بأن يوجد فيه أو معه أولاً
(والثاني) ضروري
الاطلاق فبين الأول وهو
المعنى بالمادة (فان قلت)
لم لا يجوز أن تكون تلك
الحوادث المقربة لذلك
الممكن إلى الوجود أمورا
قائمة ببعضها الاتعاق لها
بالحمل أصلاً ويكون
اختصاصها بمحدث دون
حادث بسبب خصوصيات
تلك الحوادث المتعاقبة
إلى حدهم من حدود
تلك السلسلة (قلت) لأنه
لا يتصور قرب المعدوم
من الوجود على مراتب

ليست معدومة مقيمة ووجودها مضاف إليها وان أحبوا أن يسموه تايها ولازماً فلا مشاحة في الاسماحي
ببداً يعرف أنه لا فاعل للوجود بل هو هذا الوجود قد يمان غير علة فاعلية فان هو بالاتباع
المعقول أنه علة فاعلية فليس كذلك وإن عدو له غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الأعلى
قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة حقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية (فان
قيل) فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلوماً ومفعولاً (قلنا) الماهية
في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان هو بالسبب الفاعل له وان عنوانه
وحداً آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه اعما الاستحالة في تسلسل العلل فان
انقطع فعدا ندقت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة ولا بد من برهان على استحالة وكل برهانهم
تحكمات بمنها على أخذها على واجب الوجود في أن له لوازم ونسباً إلى الدليل قد دل على واجب
الوجود بالذات الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات
وفي الانقسام الجنسي والفهمي إلا أنه انخفض وأضعف لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ
والأفعال بل يتسع لقد برماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمعرفة كثره اذ هي ماهية
وجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الأول حقيقة موجودة وجود
الحقيقة لا يبي الوجود (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نقول
عدماً مرسل إلا بالاضافة إلى موجود بقدر عدمه فلا نقول وجوداً مرسل إلا بالاضافة إلى حقيقة معينة
لاسيما اذا نعت ذات واحدة فكيف نعتين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي
الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو تناقض وبدل
عليه أنه لو كان هذا معقولاً لجاز أن يكون في المعلومات وجود لا حقيقة له بشارك الأول في كونه لا حقيقة
ولماهية له ويبيانه في أن له علة والأول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب إلا أنه غير
معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبان ينفي علة له لا بهر مرة ولا وما يعقل فبان بقدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولاً والنتاهاى إلى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا أنهم يزهون فيما يقولون فانتهى
كلامهم إلى النفي المجرد فان نفي الماهية هي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود ولا معنى له
أصلاً اذ لم يصف إلى ماهية (فان قيل) حقيقة أنه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب إلا نفي
العلة وهو سبب لا تقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بأنها الألة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للواجب إلا عدمه على أن الواجب أن زاد على
الوجود فقد قطعت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فمكداً ما لا يريد
عليه (مسئله) في تعبيرهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم (قيل) هذا اعيا يستقيم لمن
يرى أن الجسم حادث من حيث أنه لا يخيل عن الحوادث وكل حادث فيه تقرر إلى محدث وأما أنت اذا
عقمت جسماً قديماً لأول وجوده مع أنه لا يخيل عن الحوادث فلم تمنع أن يكون الأول جسماً اما التمس
واما انقلاب الاقصى وامام غيره (فان قيل) لأن الجسم لا يكون الاًمر كما مقتضى إلى خزين بالكمية
والهيكولي والمصورة بالقصة المعهودة وإلى أوصاف يختص بها الاحمال حتى يباين سائر الاجسام والا

محللة غير متناهية حال كونه معدوماً اذا كان ذلك أمر يتلقى وجوده به اما بان يوجد فيه أو معه
وتوارد عليه حالات غير متناهية مهية لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لأن القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي
يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) أن ما ذكرناه على نفي القادر المختار والقول
بأن المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص بإيجاد بعض دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل

وهو مجموع بل المبدأ المختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعانة على ان لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة
 حالاته وجوده مقرب لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى يحتاج
 الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الدهن واما اذا لم
 يوجد في الدهن ايضا فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون الاقرب متفاوتا لا يدل على ثبوته ٤٩ في الخارج وكمن معدومات

خارجية تتصف بالتفاوت
 ولا نسلم ايضا انه لا يتصور
 قرب المعدوم من الوجود
 على مراتب مختلفة حال
 كونه معدوما الا اذا كان
 هناك امر يتعلق وجوده
 به بل يحتاج الى المحل هو
 قرب المعدوم المتعلق بالمحل
 واما ما لا يتعلق له بالمحل
 أصلا فهو حال كونه
 معدوما في الخارج وفي
 الدهن لا يتصف بالاقرب
 الى الوجود لان ما لا يثبت
 له وجوده امتنع اتصافه
 بوصف ثبوتي حقيقيا كان
 أو اعتباريا واما حال
 وجوده في الدهن فقربه
 قائم به من غير تعلق بالمحل
 أصلا اذ ليس موجودا
 في الخارج حتى يحتاج الى
 محل موجود فيه (اذا
 عرفت هذا) فارجع الى
 ما كتبنا به دونه وهو الجواب
 عن استدلالهم الرابع على
 قدم العالم (فنقول) أولا
 لا نسلم ان كل حادث
 مسبوق بالمادة وما ذكر
 من الطريقين على ثبوته
 فقد عرفت فسادهما ولا نسلم
 ايضا وجود الهيولى وما
 ذكره من الدليل عليه
 فقد تبين ضعفه ولو سلم

فالا حسانه مساوية في انها اجسام وواحدها الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجود (قلنا) وقد ابطنا
 هذا عليكم وبيانا انه لا دلائل لكم عليه سوى ان المجتهد اذا اقترب بعض اجرائه الى البعض كان معلولا
 وقد تكلمنا عليه وبيانا انه اذا لم يعد تقدير موجود لا موجد له لم يعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير
 موجودات لا موجد لها اذ في العدد والتثنية بنية وهو على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية
 سوى الوجود وما هو الاساس الاحير فقد استأصلناه وبينا تحكيمه كقوله (فان قيل) الجسم ان لم تكن له
 نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فذاته فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا البست على الوجود
 حدها ولا نفس الفلك مجردا على الوجود جسمه عندكم بل هي اوحداً بعلته سواء هما فاذا جاز وجودهما
 قد عين حازان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل
 كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك
 الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه
 جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تعمل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في
 خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس
 نفس تختص بخاصة تهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاحتماله ذلك لا تعرف ضرورة ولا
 برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد
 اضافوا الى الوجود الاول ما لا يضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره
 لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر
 من الاجسام فهو مقدرة مقدار يحوزان بريد عليه وينقص منه فيفقرا اختصاصه بذلك المقدار الجائر الى
 محض من خصه فلا يكون أولا (قلنا) ثم تذكر على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار
 يجب أن يكون عليه له نظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يحز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض
 الجرم الاقصى منه مقدرة مقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولو لم يكن تعين
 بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول
 بل لو انشأوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا
 لم يقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموا على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى
 الارادة القديمة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان اهم
 مضطرون الى تحوير تغيير الشيء عن مثله في الوقوع بعلته فتجوز بغير علة كتجوز بعلته اذ لا فرق بين
 أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختر من هذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته
 بهذا القدر من مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط
 به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار
 المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم
 وهم يدعون الارادة الميزة وان لم يكن مثاله فلا ثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قدعا كما وقع بالهالة القديمة
 برعهم وليست له الاطراف هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقابله بذلك

(٧ تنافت غرابي) وجودها فلا نسلم انها لا تتحول عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلو عليه وقد مر أنه غير تام
 (العقل الثالث في ابطال توهم في أبدية العالم) والادلة الاربعة التي ذكرنا في الزالية جارية هنا ايضا ابدى تغيير وتصرف فيها وكذا
 الاجوبة ومعه مذهبهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبهة (تغير الاول) ان جميع ما لا يدوم له لا يباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل
 لما مر فلو عدم العالم لكان امامه بقاء الذات على ما كان عليه في الارل فيلزم تحالف المعلول عن العلة وهو ظاهر الاستحالة أو بدون

بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وحواله) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موحدا وما اذا كان مختارا فحسب وزان يقال ان من جملة ما لا بد منه في اتحاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المبين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى عاقبه التامة في عدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في اتحاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال ٥٥ بايجاده اما ان يمنع من التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا

باختياره لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته يرخ ذلك التعلق كما تم تقريره واما ان ياتر التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه اما لانها امور اعتبارية اولانها يجوز ان تكون متعاقبة ثم يقطع ذلك التعلق في عدم العالم والعلته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير ذاته لانه من الاضافة التفسير اللازمة كعبية مع الحادث المبين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لمكان عدمه بعد وجوده بمعية يتمتع أن يجامع معها البعد القبل والبعده به اني كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف وادا كان الزمان لا يجوز عليه أن يعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا لا تعدم بعد وجوده فيكون محله اعني الجسم أيضا لا يعدم وهو المطاوب وجوابه طاهر ما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود أبدا والا لم الانقلاب فلم يكن

عليهم في نقطة القطب وجهة حركة العالم وتبين هذا ان لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تجهيرهم عن اقامة الدليل على ان العالم صانع وعلة (فقول) من ذهب الى أن كل جسم فهو حادث لانه لا يتخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة وأما انتم فالذي يذهب اليه من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع واذا العلة للحادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الارضية التي هي حشوفلك القمر واجسامها وصورها قديمة وانما تبدل عليها الصور بالامترجات والاشكال وتحدث النفوس الانسانية والاساتية فلهذا هذه الحوادث تنسب علما الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة لفلان ما ذن لاعلة للعالم والاصانع لاحسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك لاعلة اعني الاجسام قديمة في قولهم ان هذه الاجسام وجودها باعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لاعلة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا قداما ادعيتهم ومن صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الاعلى قطع السلسلة وقد قطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لاعلة للاجسام واما الصور والاعراض فمعدومة لاعلة لبعض الى أن تنسب الحركة الدورية وهي بعضها اسباب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة ويقطع تسلسلها من تأمل ما ذكرناه على عجز كل من بعده قد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى بطلانها (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما أن تكون واجبة الوجود وهو محال واما أن تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لهظ واجب الوجود ويمكن الوجود وكل تلبساتهم متعاقبة في هاتين الالهييتين فان تعدل الى المعهوم وهو في العلة وانباتها فكانهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لاعلة لها فيقول الدهري لاعلة لها قديمة المستنكر اذا عني بالامكان هذا فيقول انه واجب وليس يمكن وقولهم ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبا تحكيم لأصل له (فان قيل) لا يمتنع ان الجسم له اجزاء والجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) بل لا تكن كذلك فالجملة تتقوم بالاجزاء واجتماعها وواعلة للاجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك لاعلة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الاعاذا ذكره من لزوم نفي الكثرة عن المتوحد الاول وقد ابطالناه عليهم ولا سبيل لهم سواء بيان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تجهيز من يرى منهم ان الاول يعدم غيره ويعدم الانواع والاجناس بنوع كلي (فقول) اما المسلمون الماتمهم عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصعابته وكان ما عداه حادثا من جهة بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما لا يريد تنوعا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مراد عالم عا ارا دعه وحى بالضرورة وكل حتى يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته أولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا به هذا الطريق بعد ان بان لهم انه لا يحدث العالم اما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته في أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

أبدا يلزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالحوادث المطاوع وجوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاسيما الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ بنفسه لانه امر اضافي ولا يذلل المعدم لامتناع قيام الموحود به لعدم ولا بما لا يتعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منه فبالا عنه مباينته في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة

وحاصل

للمسورة والمركب منها جسيم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خاف (وجوابه) ان الامكان اعتباري لا يستدعي محلا
 موجودا في الخارج وتحقيقه ماقدمناه فليترك (ونقل عنه) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو
 أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لمكان الحقها اذ بول على طول الزمان ولو كان الحقها اذ بول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي
 بينها هو وطول بلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها اذ بول في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي بينها مدة طويلة والتالي
 باطل فالمقدم مثله اما

بطلان التالى فلان الارصاد
 الدالة على مقدارها منذ
 آلاف سنين لم تدل الاعلى
 هذا المقدار (وجوابه)
 أن غيغ الشريطة القائلة
 بأنه لو كانت تقبل الانعدام
 لكان الحقها اذ بول ولم
 يجوز أن يعدم بعض
 الاشياء من غير ذبول ولو
 سلمت فلان سلم الشريطة
 القائلة بأنه لو حقها اذ بول
 لظهر فيها في مدة الارصاد
 وان كل ما يحقها اذ بول
 لا يلزم أن يحقها في جميع
 الاوقات لجواز أن يحقها
 عند اشراقها على الانعدام
 والفساد وأما قبل ذلك
 فتشقي على مقدارها الاول
 ولو سلم لحوقها في جميع
 الاوقات فلم لا يحوز أن
 يكون الذبول في القليلة
 بحيث لا يدرك في تلك
 المدة الطويلة لان مقدارها
 لم يعرف الا بالتقريب فلا
 يدرك تساوت ما نقص
 بالذبول لقلته (الشأن)
 والظاهر انه شبه كلامه
 لافلسفة كل قائم بنفسه
 يكون وجوده لافي محمل
 لا يعدم بعد وجوده سواء
 كان قد عا أو حاد نالان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان الاول موجود
 لافي مادة وكل موجود لافي مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة
 له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاستغفال به او نفس الادنى مشغولة بتدبير المادة
 اى البدن واد انقطع شغلها بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية
 اليه من الامور الطبيعية اكشفت له حقائق المعقولات كلها لذلك قضى بان الملازمة كلها يعرفون
 جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لافي مادة فيقولون ان الاول موجود لافي
 مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا مطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة
 فهو مسلم فيبقى قواكم وما هذه صفة فهو عقل مجرد فاذا تعنى بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر
 الاشياء هذا نفس المطلوب وموضع اليراع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره
 وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه
 يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس ضروري وقد افرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه
 ضروريا وان كان نظريا فإيا البرهان عليه (فارقيل) لان المانع من درك الاشياء المادة والمانع (فقول)
 نسلم انها مانع ولا نسلم اسم المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو أن يقال ان كان
 هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فادن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقض المقدم
 واستثناء نقض المقدم غير متبحر بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس
 بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ لا يكون انسانا يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء
 نقض المقدم يتبع نقض التالى على ما ذكر في المطلق بشرط وهو وثبت انعم كس التالى على المقدم
 وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اما ان الشمس ليست طالعة فالنهار
 غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس وكان أحدهما كساعلى الآخر وبان هذه
 الاوضاع والاعطاف فهم في كتاب معيار العلم الذى صنعناه مضموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فعن
 ندعى انعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكي في الدليل عليه (الفن
 الثانى) قوله واما وان لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حادثا زمانيا فانا نقول انه فعله
 وقدر جدمه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا ولا يمارق غيرنا لافي المقدار وأما أصل العمل
 دلا واد اوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لعله فاكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما)
 ان العمل قسمان ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعى كعمل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين
 والماء في التبريد واغا يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كفى الصناعات البشرية فاما العمل الطبيعى فلا
 وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار
 بل لم ياكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كس المور ولا النار على كس التسخين
 ولا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا المبط وان تجوز في تسمية فعلا
 فلا يتصهى علما لفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه
 بالكل فتمثيل النظام السكى هو سبب فيض ان السكى ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

ما نعدم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدردون ماقوله أو بعده لو وقع للمؤثر لكان
 الممكن واقعا لا مؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد
 ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشئ من حيث هو لا يمكن مفارقة ولا طروضه كما ذهب اليه المعتزلة من أن الغناء ضد الوجود فخلق تعالى
 لافي محمل فينعدم العالم دفعة وينعدم الغناء المحلوق بنفسه لان الغناء ليس أمر من شأنه الوجود حتى يتقدر خلقه ولو سلم فلم يعدم بنفسه

من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وايضا لو خاق في ذات العالم بان محل فيه كان مجتمعا مع ولوف لحظة فلا يكون صداه فلا يقبىه ولو خاق في ذات العالم لاقى محل فن أين يتاد وجوده وجود العالم وايضا التصادم حاصل من الجنابيين وكل واحد منهما قابل لعدم فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاءه ذلك الضد به ولا زال شرطه لا مانع من ذلك الشرط الزائل فيكون زواله ايضا زال شرطه ٥٢ وهم حرايلر وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه

الاشارة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جعلها ماهو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذالم يخافى الله تعالى ذلك العرض بعد فداه بعينه تبع عدم الاجسام ايضا لان المشاهدة شاهد بقاء الاعراض فانكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذالم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الماعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نقي محض لا يصلح اثر له بل ولا لفاعل أصلا (واجب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عاينه واستحالته بمنوعة ولو سلم فلان سلم انه لا يجوز طرؤ ضده (قوله) أولا انتفاء ليس أمرا يدر خلقه (قلنا)

ولم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالفك اخوانك ما هم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبيع والاضطرار لان حيث انه عالم بما افلا الخيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكالم يشترط علم الشمس بالنور للزوم الدور بل يتبعه النور ضرورة فلو قدر ذلك في الأول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الماعل يقتضى العلم ايضا ما اصادر فعدهم وعلم الله واحد وهو الماعل الأول الذي هو عقل بسيط فيبغى أن لا يكون عالما بالآلة والماعل الأول يكون عالما ايضا عاصمه بدمه فقط فان الكل لم يوجد من الله الى دفعة بل بالوساطة والتولد واللزوم بالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في العلم بل الارادى وكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحرك ارادى بوجوب العلم بالاصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضيت انما لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوفا وكيف يكون الماعل أول أشرف من العادة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أولا بد من ترك العلم نفسه والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم تنكر على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره لاستيفد كما لا فائدة في ذاته قاهر والاشرف بالشرف بالمعقولات اما الماعل على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما التكل ذاته المظلمة الماظمة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصة او هذا كما ثبت في السمع والدمر وفي العلم بالحزنيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزعه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفه الأول لان ذلك بوجوب تغير في ذاته وتأثيرا لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها لولا نقصان الادعى اما احتياج الى حواس لتحرره عما يمرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمت انه نقصان فاذا كما يعرف الحوادث كلها ونذكر الحسوسات كلها والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من الحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فاعلم بالكلية العقلية ايضا يجوز ان ثبت لغيره ولا ثبت له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا المخرج منه هو مسألة محكي تخبرهم عن اقامة الدليل على ان الأول يعرف ذاته ايضا (فنعقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته اسدلولوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته وكان هذا عندهما معقولا في غاية المنة فاما انتم فادا زعمتم الارادة الاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بالزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا ما من شأنها ان يوجد منها الماعل الأول فقط ثم يلزم من الماعل الأول الماعل الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالثار يلزم منها السكون والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان حاله في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذالم يعرف غيره

المقصود تشبيه ذلك العرض بالمعاني مجرد كونه صافيا للمعاني لان ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانيا اول عدم نفسه لم (قلنا) قد عرفت جزاؤه وقوله ثالثا لو خاق في ذات العالم كان مجتمعا مع ولوف لحظة فلا يكون صداه فلا يقبىه (قوله) التصادم حاصل من الجنابيين فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاءه ذلك الضد به ولا زال شرطه لا مانع من ذلك الشرط الزائل فيكون زواله ايضا زال شرطه ٥٢ وهم حرايلر وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه

موجود لا بد له من شئ يتقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهم في مقارنة السبب سواء فلا معنى لشيء من أحد هاتين
السبب وقرب الآخر منه وإن أراد السبب المسمى عدم تأثيره به وهد في قوة السبب وضعه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون
السبب طرأ والضد فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لا بأس قل الكلام إليه في البرم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي ٥٣ لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من

الحركات مثلا فيكون كل
واحد من تلك الأعراض
المتعددة بدلا عن الآخر
فيستمر وجود ذلك الشيء
بأنه مستمر بشرطه مادام
تتبادل تلك الأعراض فإذا
انتهت إلى ما لا بد له عنه
كالدورة الأخيرة من تلك
الدورات المتعددة فقد
زال ماهو الشرط وزال
ماهو المشروط به (فإن
قيل) ماذا كذا يصح في
الأمور التي لا تقوم تلك
الحركات بها وأما فيما
قامت به تلك الحركة فلا
يجوز اشتراطها بالان
الحركة موقوفة في وجودها
على محلها فلو اشتراط محلها
بها لزم الدور (فهذا
الجواب) أغايد مع امتناع
العدم عن بعض الأمور
القائمة بنفسها لا عن غيرها
(قلنا) لا نسلم لزوم
الدور إذ احتياج تلك
الأعراض المتبادلة إلى
محلها في وجودها لا في
بقائها العدم بقاءها واحتياج
محلها إليها بقاءها لا في
وجودها ثم إن سلمنا
بطلان جميع ما ذكر قلنا
السبب لعدم ارادة
الفاعل المختار (قوله) أولا

لم يمدان لا يعرف نفسه (فإن قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت)
فقد لم يمكن ذلك على مساق مذهبكم إذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار
ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فإن حاز أن يكون الأول خاليا عن هذه
الصفات كلها أي حاشية إلى أن يعرف ذاته فإعدادوا إلى أن كل يرى من المادة عقل بذاته فيعقل
نفسه فقد ثبت أن ذلك تحكم لا برهان عليه (فإن قيل) البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت
والحي أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف وليكن حيا وكل حي يشعر بذاته إذ يستحيل أن يكون
في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه ظلمات (فأما بقول) لم يستحيل أن يلزم من لا يعرف نفسه
من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة فإن كان المحيل لذلك كون المعلوم أشرف من العلة
فلم يستحيل أن يكون المعلوم أشرف من العلة وإيس هذا بدعيها ثم تنكر وإن اشرفه في أن وجود
الكل تابع لذاته لا في علمه (الدلائل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى
ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم إلى البصير والاعمى والعالم والجاهل فلا يمكن البصير أقدم وليكن
الأول بصير أو عالما بالاشياء لكنه تنكر في ذلك وتقولون ليس اشرف في البصر والعلم بالاشياء بل
في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد جدم منه الكل الذي فيه العلماء وذو الإبصار
وكذلك لا اشرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذات المعروفة وهذا اشرف بخصوص به في الضرورة
يضطرون إلى نفي علمه أيضا بذاته إذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على الإرادة سوى
حدوث العالم وفساد ذلك يفيد هذا كانه على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل لجميع ما ذكره
من صفات الأول أو نفوه لا حجة لهم عليه الاتحيمات وطمون تستدرك العقائد منها في الطنيت ولا عرو
لوحار العقل في الصفات الالهية ولا يحجب أغا الحب من يحجبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم
عرفوا هذه الأمور بمعرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والظلال في مسألة في إبطال قولهم إن الله تعالى
عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الرمان إلى الآن وإلى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك
وإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم الأنفس فلا يحيى هذا من مذهبهم ومن ذهب منهم إلى أنه يعلم غيره وهو
الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كاملا لا يدخل تحت الزمان ولا يتخلف بالماضي
والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعرف عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم
الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبين هذا المشال وهو أن
الثمس مثلا تنكشف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تحلى فيحصل لها ثلاثة أحوال أعني الكسوف حالة
هو فيها معدوم من غير الوجود أي سيكون وحالة هو فيها موجود أي هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم
ولكنه كان من قبل (ولما نازع هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة) فأما علم أولاً أن الكسوف معدوم
وسيهكون وثانياً أنه كائن وثالثاً أنه كان وأيس كائناً الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها
على المحل في حجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانحلاء أن الكسوف موجود الآن كان جهلاً بالاعلم
ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان جاهلاً بغيره هذه لا يقوم مقام بعض فرعوا إن الله تعالى لا يختلف
حاله في هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي إلى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة

إذا لم يكن مريداً أولاً ثم صار مريداً فقد تغير (قلنا) الإرادة واحدة وطبائع متعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللزم تغير في التعلق
لأن الصفة القديمة ولا استحالة فيه وأيضاً يجوز أن تكون الإرادة في الأول متعلقة بوجوده في وقت وبعده في وقت آخر ولا يلزم التغير
أصلاً وقوله ثانياً الفاعل بالإرادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح إثرا له (قلنا) لا نسلم أن العدم المتحد لا يصلح أن
يكون أثراً للفاعل المختار وإنما ذلك في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يشيوز أن يكون أثراً كما يجوز أن يكون متعدياً بعد ما لم يذهب

وايضاً معنى استناد العدم الى ارادة القادر وان لم تتعاقب ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لانه اراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل مقوض بالاعراض والصوارخالة في المواد فانها تدم اتفاقاً مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لانه ما هناك أصلاً بل ينظر اعدادها على محالها (لا نقول) لانه انما قبل طر بان اعدادها وجود في محالها فتم طر بان اعدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الصدين والاي لم اعدادها وايضاً ٥٤ من الاعراض بالاضدله كالحركة فانها لا ضد لها بل المتقابل بينهما

والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكنه علمها ويتصف به في الازل والابد ولا يحل مثل ان يعلم مثلاً ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانها واحدة لانه بواسطة الملائكة التي معها باصطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم انهم ما يتحركان حركات دورية ويعلم ان بين ذلكم متقاطعا على نقطتين هما الرأس والدنب وانهم ما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتكشف الشمس أي يحول جرم القمر بينهما ما بين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلاً بقدر اركب او هو ستة مثلاً فانها تـكـشف مرة أخرى وان ذلك الانكشاف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانها تكتس ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه هذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانحلاء على وتيرة واحدة لا يخاف ولا واجب في ذاتها وكذا علمه بجميع الحوادث فانها تتحدث باسباب وثلاث الاسباب لها أسباب أخرى ان تنتهي الى الحركة الدورية الساعية وبسبب الحركة الدورية نفس السموات وبسبب تحريك النفس التثني الى الشمس والله تعالى والملائكة المقررين فالكل معلوم له أي هو ما كشف له انكشافاً واحداً متناسلاً لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا حالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انحل الآن وكل ما يجب في قدره الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلم لانه لو يجب التغير هذا فيما يقيم بالزمان وكذا ما ذهبهم فيما يقيم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحياة وانما فهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمر وحواله وانما يعلم الانسان المطلق يعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركباً من اعضاء وبهذه البطش وبهذه المثني وبهذه الدلائل وبعضها زوج وبهذه اقرب وقواه ينبغي ان تكون مبثوثة في أحواله ولم جرائ كل صفة في داخل الادنى وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوارده حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كلياً فاما تخاص زيد فاعلمه من شخص عمر والحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا وشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوها اشترائع بالكلية اذ مضى ونها ان زيداً مثلاً لو اطاع الله تعالى أوعصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله لانه لا يعرف زيداً بعينه فانه شخص واحد له حادثات ومصاد لم تكن وانما يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقاً كلياً لا خصوصاً بالاشخاص بل يلزم ان يقال متحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه متحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اربك كذا وكذا اما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلاها فتغيرها فهذا ما أردنا ان نذكره من نقل مدعهم اولاً ومن تفهيمه ثانياً ثم القمائع اللازمة عليه ثامناً لئلا نذكر الآن خباياهم ووجه بطلانه (وجاهلهم) ان هذه احوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تباينت على محال

السكر عندهم من تعاقب العدم والمملكة لا يصح العذر المذكور فيها الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصد عنه الا الواحد في قولوا الفاعل اذا كان واحداً في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله باقية ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصد عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلم الموحدة للعقول يجب ان تكون موجودة قبل المعلوم قبلية بالذات ويجب ان تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلوم أولى من اقتضاها لمساعداته فلا يتصور صدور بعضها اذا كانت العلم الموحدة ذاتاً بسيطة لا تكثر فيها اوجه من الوجود فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العلمية لتغير الذات البسيطة التي لا تكثر فيها اوجه من

الوجود فاذا فرض لها معلول آخر كانت العلم بحسب ذاتها خصوصية مع غيره ليست مع غيره فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان تكون خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني ايضاً فلا يكون لها مع شيء من المعلومين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علمة لشيء من مصادها (لا يقال) يجوز ان تكون خصوصية مع المعلوم الاول بحسب ذاتها غير خصوصية مع المعلوم الثاني بحسب ذاتها فيكون لهما مع كل من المعلومين خصوصية ليست لهما مع واحد

الآخرة تكون علة الكل منهما (لأننا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن يكون بحسب ذاتها لها خصوصية أن
يترتب عليها ما علة ثان لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسب ما فيها (وحواله)
ألا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول
لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والالم يكن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها أولى من اقتضاها للماعده وأما

أنه يجب أن تكون لها
خصوصية مع معلولها
المعين لأن كون ذلك
الخصوصية لغير ذلك
المعلول المعين أصلا فلا
دلالة عليه وما ذكره من
أنه لو لاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول أولى من
اقتضاها للماعده أو أريد
به أنه لو لا الخصوصية
الخاصة بالمعلول المعين لم
يكن اقتضاؤها لهذا
المعلول أولى من اقتضاها
لما عده مما ليس معلولا
لها فلا نسلم الملازمة وأما
تتم لولم يكن لها خصوصية
معها أصلا وهو ممنوع
لأنه لو أن لا تكون لها
خصوصية مختصة به ومع
ذلك يكون لها خصوصية
مع أمور متعددة مختصة
بها من جملة ذلك المعلول
المعين وبحسبها يكون
اقتضاؤها له أولى من
اقتضاها مما ليس معلولا
لها وبسببها يصدر عنها
ذلك المعلول مع سائر
معلولاتها دون ما سواها
وأن أريد به لو لا الخصوصية
الخاصة بالمعلول المعين لم
يكن اقتضاؤها لهذا
المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو حدث فيه تغير الاحالة فإن كان حالة الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وإن
كان عالما بأنه كاش قبل ذلك كان عالما بأنه ليس بكاش وأنه سيكون بعد اختلاف علمه فاختلقت حاله فلم
التغير إذا لا معنى للتغيير إلا اختلاف العالم فإن لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بأنه كاش ثم
حصل حالة الكسوف فقد تغير وحققوا هذا بأن الأحوال الثلاثة حالة هي إضافة مختصة ككروك عينا وشما لا فإن
هذا الأمر يرجع إلى وصف ذاتي بل هو إضافة مختصة فإن تحول الشيء الذي كان على عكسك إلى شما لك تغيرت
إضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل إضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القليل إذا
كنت قادر على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فأنه قد مات الأجسام أو أنه قد دم بعضهم ثم تغير قولك
الغريزي ولا قدرتك لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لا ثم على المعين ثانيا من حيث أنه جسم
فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين وصما ذاتيا بل إضافة مختصة به مما يجب زوال إضافة لا تغير
في حال القادر الثالث تغيير في الذات وهو أن لا يكون عالما بفعل أولي يكون قادر في قدره هذا تغير وتغير
المعلوم يجب تغير العلم فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص إذ حقيقة العلم المعين
تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر باخبر ورة فتعلقه به يجب
اختلاف حال العلم ولا يمكن أن يقال أن للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه عالما به سيكون
ثم هو يصير عالما به كاش بعد أن كان عالما به كاش فالعلم واحد متشابه الأحوال وقد تبدلت عليه الإضافة
إذا الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يجب تبدل ذات العلم يلزم منه التغير وهو محال على الله
تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) أن يقال تم تكرون في من يقول أن الله تعالى له علم
واحد بوجود الكسوف مثل لافي وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند
الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء أو هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات
لا توجب تبدل لافي ذات العلم ولا توجب تغيير في ذات العالم وإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المختصة فإن
الشخص الواحد يكون على عكسك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شما لك فتعاقب عليك الإضافات والتغير
ذلك الشخص المنقول دونك وهكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى فأننا نسلم أنه يعلم الأشياء بما يعلم
واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير وغيرهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورته إثبات
العلم بالكون الآن والانقضاء بعده غير فليس يعلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو حلق الله لعلما بقدم
زبدغه عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يحلق لعلما آخر ولا غلة عن هذا العلم لكان علمه عند
طلوع الشمس مجرد العلم السابق بقدمه الآن وبعدمه بأنه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي
كأما في الأحاطة بهذه الأحوال الثلاثة في قولهم أن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلية في حقيقة ذاته ومهما
اختلعت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل
التغير فقول أن صرح هذا فلا سلكو أمسلك أخوانكم من العلافة حيث قالوا أنه لا يعلم الانقضاء وان علمه
بذاته عين ذاته لا به لوعلم الإنسان المطلق والحيوان المطلق والجناد المطلق وهذه مختلقات لا محالة
فالإضافات إليها تختلف لا محالة ولا يصلح العلم الواحد لأن يكون عالما بالمختلقات لأن المضاف
مختلف فالإضافة مختلعة والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ويجب ذلك تعددا واحتلا فلا تعدد فقط مع

لما عدها ما هو معلول لها الملازمة مسلمة وبهاتان التاليتين مجموع (فإننا نقول) لا أولية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو
معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فإن قلت) نحن نعلم بالضرورة أن ذات العلة إذا كانت واحدة من
جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها إليها واحدة فلا يكون لواحد هان العلة ما ليس إلا تخبر
بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة لأننا نكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) تمايز الحقائق المختلفة بذاتها لا يعوارضها

فهى لا تحتاج فى تكثيرها وتاثيرها الى العلة بل العارض لما من العلة الوجود وهو امر واحد وانما يتاثر به سائر القوايل وتعدد هذه الامور
 جهة العلة لا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا تكون اشياء متعددة (نعم) فاما امر اذ نوع واحد لا يكون الا بهوارض
 محمولة الحقائق والاحتاجت تلك الحقائق في ان يتخالف وبتاثير بعضها عن بعض الى عوارض اخرى ولم يجز ان يلزم التسلسل فلو صدر
 عن الواحد الحقيقى افراد نوع واحد ٥٦ يقض عليها عن علم الواحد تلك العوارض المتعاقبة الحقائق ولا يتبين منها

عن بعض ولا تكون
 متعددة (فان قلت) الحكم
 بان الواحد لا يصد عنه
 الا الواحد بديهي يحتاج
 فيه الى نوع تبينه لازالة
 ما فيها من الحقائق واما
 كثرت مدافعة الناس فيه
 لا غمالمهم معنى الوحدة
 الحقيقية فاذكر في
 صورة الاحتجاج ليس الا
 تسمية لا تنقد فيه المناقشة
 (قلت) هذا الحكم قد
 حالف فيه اهل المال على
 كثرتهم وبعوت طبقاتهم
 فكيف يسمع فيه دعوى
 الدينية وقد يجاب عن
 الاحتجاج المذكور ايضا
 بان السلوب والاصافات
 اما ان تدخل بالوحدة
 الحقيقية اولافان كان
 الاول بطل ما فرعوا على
 هذه المسئلة من ان المبدأ
 الاول لا يصبغ ان يصدر
 عنه امور متعددة اسكونه
 بسلب عنه اشياء كثيرة
 فتحصل له جهة كثيرة بهذا
 الاعتبار فيصير بها ان يكون
 مصدرا لامور متعددة وان
 كان الثاني يجوز ان يكون
 للذات البسيطة باعتبار
 سلب خصوصية مع
 معلولها المعين لا تكون

المتاثر اذ المتاثرات ما يصد عنها مصدر المعنى والعلم بالحيوان لا يصد عنه العلم بالجواهر والعلم بالسياس
 لا يصد عنه العلم بالسوادق ما تحتها من (ثم هذه الانواع والاحساس والعوارض الكلية لانهاية لها) وهى
 مختلفة والعلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير من يدوالت شعري
 كيف يستخير العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد الى العلم بالاشي الواحد المقسمة احواله الى الماضى
 والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد الى العلم المتعلق بجميع الاحساس والانواع المختلفة والاختلاف
 والتباين بين الاحساس والانواع المتعددة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال اشئ الواحد المقسمة
 باقسام الزمان فاذالم يوجب ذلك تعددا رادحا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا وهو ما ثبت بالبرهان
 ان اختلاف الزمان دون اختلاف الاجسام والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف بهذا ايضا
 لا يوجب الاختلاف واذالم يوجب الاختلاف حار الاطاحة بالكل بعلم واحد دائم في الارل والابد ولا
 يوجب ذلك تغير في ذات العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان يعلم هذه
 الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب عنهم من
 المعتزلة الى ان علومهم بالحوادث حادثة وكما اعتقدوا الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يفكر
 جماهير اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يحلوعن التغير وما لا يحلوعن التغير والحوادث هو
 حادث وليس بقديم واما انتم فذهبكم ان العالم قديم وانه لا يحلوعن التغير واذ اعتلتم قديما متغيرا فلا
 مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يحلوا اما ان يحدث من
 جهة اخرى من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فاما بيننا اذ القديم لا يصد عنه حادث ولا يصير فاعلامه ان
 لم يكن فاعلامه ان يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره
 فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغير له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطراب من جهة غيره
 (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصد من القديم حادث بقدر
 اطلناه في تلك المسئلة كيف وعندهم ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط
 استحالة كونه اولاف هذا الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهى الى واسطة الحركة
 الدورية الى شئ قديم هو نفس العالم وحياته فانفس العالم قد عده والحركة الدورية تحدث منها وكل
 جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضى وما بعده متجدد لا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم عندكم
 ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضات الحوادث منه على الدوام كما يشابه احوال الحركة كما ان
 كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم
 اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فالتكفي العلوم الحادثة من هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو
 صدور هذا العلم فيه من غيره (منقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور (احدها) التغير
 وقديما الزوم على اصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث
 الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تحت الشخص المتلون بازاء الحدة الماصرة سببا لظهور
 مثل ذلك الشخص في الطهارة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء المشف بين الحدة والمبصر فاذا
 جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لاطماع الصورة في الحدة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون
 هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها اعتبار تلك الخصوصية في ذات المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز ان
 تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار امر عديم منضم الى تلك العلة والالزام ان يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل
 بالضرورة والاعيدام التي يتوهم كونها شروطا لعدم القيم للقصير في تبين الثوب مشا لا يست بشر وط بل هي كافية عن شروط

هي أمور ووجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للصار (لانا نقول) المعلوم بالمدية هو ان الفاعل الواحد لا بد وان يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجوده لا بد وان يكون موجودا فان العقل لا يتوقف عن تجويز توقف تأثير المؤثر على امر عدي (فان قلت) يختار الشق الاول وهو ان السلب محل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب اعما يكون باعتماز وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتماد لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فرغوا على هذه

القاعدة لان المبدأ الاول
علة لجميع ما عداه فيقدم
عليه فلا يكون في مرتبة
ايجاد المبدأ الاول
لا دما ولا خارا حاملا
حتى يسلب عنه ويحصل
باعتباره كثرته
مبدأ الصور الكثير وأما
بعدمه دورا لمبدأ الاول
فلانواع في صدور مبدء
آخر عنه باعتباره (قلت)
لانتم ان السلب يستدعي
ثبوت المسلوب بل تعقل
السلب يستدعي تعقل
المسلوب وأما نفس السلب
أعني انتفاء شيء عن شيء فلا
يستدعي ثبوت المسلوب
أصلا لافي الذهن ولا في
الخارج فلو حصل
باعتباره كثرته يكون للمبدأ
الاول في مرتبة ايجاد
المعول الاول جهة كثرته
يصلح باعتباره لان يكون
مصدرا لكثرة فلا يصح
التمريع وقد يحتج بهذا
المطلوب بأنه لو صدر عن
الواحد الحقيقي (أ) و (ب)
لزم صدق قولنا صدر عنه
(أ) ولم يصد عنه (أ) من
جهة واحدة وأنه محال
لانتفاء صدق المتناقضين
أما صدق الاول فظاهر

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للأدراك
ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتجاع الحواس به بالحصول للأدراك المتكسر ذات المبدأ الاول
عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى العمل بوجود ذلك الحادث فان كان قيسه تغير
القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على
اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العال والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن
بقديم متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير
واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم
يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له ما وانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه واكن بالوسائط
وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا يثق باصلكم ان زعمتم ان ما يصد من الله تعالى يصدر على
سبيل الزوم والطبيع والقدرة له على ان لا يفعل وهذا اصدابيه نوعا من التسخير ويشير الى انه
كالمصطر فيما يصد من الله (وان قيل) ان ذلك ليس باصطرار لان كنهه في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء
فهذا ليس بتسخير فان كنهه في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا
لانقصانا وتسخيرا فليكن كذلك في حقه والله أعلم (مسئلة) في تخييرهم عن اقامة الدليل على ان السماء
حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسجت الى بدن
السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحرك تلك النفس فكذا
السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجهه سندكره (ومذهبهم
في هذه المسئلة) بما لا ينكر امكانه ولا يدعي استعصا لته تعالى قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم
ولا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة
الحيات مع اختلاف اشكالها مشهورة في قبول الحياة وله كذا يدعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وان هذا ان كان محققا فلا طمع عليه الا الانبياء اهاهم من الله اوحى وقياس العقل ليس يدل
عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما اوردوه دليلا
لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يقدم قطعا فلا (وخياهم فيه) ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اد لو كان الجسم يتحرك لكونه جسمه بالكان كل جسم
متحرك وكل متحرك فاما ان يكون متحركا عن ذات المحرك كالتبيعة في حركة الحجر الى اسفل والارادة في
حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك حارا لو كان يتحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك فله دافع فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن ندعيه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل
واما ان يشعر به ونحن ندعيه اراديا ونفسانيا ففسارت الحركة هذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين
الذي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واما باطل القسمة ان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون
قسر بالان الحرك اقسامها جسم آخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لاحتمال الى ارادة ومما ثبت
في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالأحره
لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تهافت غزالي) وأما صدق الثاني فلا بد لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصد عنه (أ) في صدق حيث
انه صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (أ) وأما انه من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه
هو الذي كتب الشيخ الرئيس الى تلميذه منياري لم يطلب منه الدهان على هذا المسلوب (وجوابه) بالان لا بد ان صدر عنه (ب)
الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصد عنه (أ) بل الاراد انه صدر عنه ما ليس (أ) وهو لا يناقض قولنا صدر عنه (أ) وقال الامام الرازي

رحمه الله والعجب من يفتي عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم إذا جاء إلى هذا المطالب الأشرف أعرض عن اسمه ما لها حتى يقع في غلط يمدح له الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ك) (ا) و (ب) مثلا فن حينئذ لا يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من أن العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها بصدور عنه ذلك المعلوم ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التي وجب (ا) إذا

تعدد حيثية فيسهل أن الكلام في الواحد الحقيقي قد لازم التناقض لأنه من حيث أنه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت أنه من حيث أنه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت أنما سبق ما في المقدمة القائلة بأن العلة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر (وقد تقرر) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ك) (ا) و (ب) مثلا لم اجتماع التقيضين لأن عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) بل هو صادق عدم صدور (ا) أيضا ارتفاع التقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما تقيضان وإذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين

لأنه لو تحرك به من حيث أنه جسم وأنه حائله للزم أن يتحرك كل جسم ولا بد وأن تختص الحركة بصفة بها يتبرع عن غيره من الأحسام وتلك الصفة هي الحركة القريب أما بالارادة أو بالطبع ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى يتحرك بالارادة لأن ارادته تناسب الأحسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لأن براد تحريكه دون غيره ولا يمكن أن يكون ذلك خرافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الأول وهو تقدير الحركة القمرية فينبغي أن يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لأن الطبيعة بمجرد قطعها لا تكون سببا للحركة لأن معنى الحركة هروب من مكان وطلب إمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم إن كان ملائمه فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك رقيق مخلو من الهواء على وجه الماء إلى أسفل وإذا عس في الماء تحرك إلى وجه الماء فانه وحده المكان الملائم فمكن والطبيعة قائمة ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم كما هرب الملو به الهواء من وسط الماء إلى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور أن تكون طبيعية لأن كل موضع وإن فرض الهرب منه فهو عائد إليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذا لا يهرب رقيق مخلو من الهواء إلى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيعود إلى الهواء فلم يبق إلا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو أننا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لأبرهان على بطلانها (الأول) أن تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر مريد التحرك كما تدبره على الدوام وذلك الجسم المتحرك لا يكون كره ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطئ قوهم أن حركة السماء ارادية وأن السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه إلا مجرد استبعاد (الثاني) هو أن يقال الحركة قسرية ومبدؤها ارادة الله فانه تقول حركة الجسم إلى أسفل أيضا قسرية تحدث بحاق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الأحسام التي ليست حرة وانية فيبقى استدعائهم أن الارادة لم احتضت به وسائر الأحسام تشاركها في الجسمية وقد قدمنا أن الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وأنهم مضطرون إلى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوحيز) أن ما استدعوه في اختصاص الجسم بتعاني الارادة به من غير تعيين بصفة يتقلب عليهم في تعيين تلك الصفة (فانقول) ولم يتميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها تفرق غيره من الأجسام وسائر الأحسام أيضا أجسام ولم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية فتضطرون بالآخرة إلى التحكم في الارادة وأن في المبادئ ما غير الشيء عن مثله فيحصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو أن يسلم أن السماء احتضت بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الجحر إلى أسفل إلا أنه لا يشعر له كالحجر وقوهم أن المطلوب بالطبع لا يكون هروبا عنه بالطبع فتبليس لأنه ليس ثم أما كن متغاضلة بأدله عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا الجسم خزايا الفصل ولا الحركة حرة بالفعل وإنما يتجزأ بالهروب فليست تلك الحركة اطلب المكن ولا للهروب من المكان فيمكن أن يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول إليه (وقوله) أن كل حركة فهي اطلب مكان أو هرب منه (إن كان ضروريا

لأنه لو تحرك به من حيث أنه جسم وأنه حائله للزم أن يتحرك كل جسم ولا بد وأن تختص الحركة بصفة بها يتبرع عن غيره من الأحسام وتلك الصفة هي الحركة القريب أما بالارادة أو بالطبع ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى يتحرك بالارادة لأن ارادته تناسب الأحسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لأن براد تحريكه دون غيره ولا يمكن أن يكون ذلك خرافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الأول وهو تقدير الحركة القمرية فينبغي أن يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لأن الطبيعة بمجرد قطعها لا تكون سببا للحركة لأن معنى الحركة هروب من مكان وطلب إمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم إن كان ملائمه فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك رقيق مخلو من الهواء على وجه الماء إلى أسفل وإذا عس في الماء تحرك إلى وجه الماء فانه وحده المكان الملائم فمكن والطبيعة قائمة ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم كما هرب الملو به الهواء من وسط الماء إلى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور أن تكون طبيعية لأن كل موضع وإن فرض الهرب منه فهو عائد إليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذا لا يهرب رقيق مخلو من الهواء إلى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيعود إلى الهواء فلم يبق إلا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو أننا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لأبرهان على بطلانها (الأول) أن تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر مريد التحرك كما تدبره على الدوام وذلك الجسم المتحرك لا يكون كره ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطئ قوهم أن حركة السماء ارادية وأن السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه إلا مجرد استبعاد (الثاني) هو أن يقال الحركة قسرية ومبدؤها ارادة الله فانه تقول حركة الجسم إلى أسفل أيضا قسرية تحدث بحاق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الأحسام التي ليست حرة وانية فيبقى استدعائهم أن الارادة لم احتضت به وسائر الأحسام تشاركها في الجسمية وقد قدمنا أن الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وأنهم مضطرون إلى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوحيز) أن ما استدعوه في اختصاص الجسم بتعاني الارادة به من غير تعيين بصفة يتقلب عليهم في تعيين تلك الصفة (فانقول) ولم يتميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها تفرق غيره من الأجسام وسائر الأحسام أيضا أجسام ولم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية فتضطرون بالآخرة إلى التحكم في الارادة وأن في المبادئ ما غير الشيء عن مثله فيحصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو أن يسلم أن السماء احتضت بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الجحر إلى أسفل إلا أنه لا يشعر له كالحجر وقوهم أن المطلوب بالطبع لا يكون هروبا عنه بالطبع فتبليس لأنه ليس ثم أما كن متغاضلة بأدله عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا الجسم خزايا الفصل ولا الحركة حرة بالفعل وإنما يتجزأ بالهروب فليست تلك الحركة اطلب المكن ولا للهروب من المكان فيمكن أن يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول إليه (وقوله) أن كل حركة فهي اطلب مكان أو هرب منه (إن كان ضروريا

لأنه لا فساد ظاهر لأن اجتماع التقيضين الذي هو محال هو أن يصدق على شيء واحد تقيضان ويحمله لعل عليه فكأنكم بطريق جعل المواطة كان يصدق متلا على واحدانه صدر عنه (ا) ولم يصد عنه (ا) لأن يوجد فيه ويحمله لعل عليه بالاشقة في (ا) فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصد عنه (ا) كالأصغر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الخلاوة (لا يقال) إذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم

صدور (أ) لزمن أن تصدق قولنا صدر عنه (أ) وعدم عنه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذنا اشتقاق الشيء وجب صدق المشتق عليه
فقد اجتمع إني الواحد الحقيقي نقيضاً بطريق حل الموطأة (لأنقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو
معنى غير صدور (أ) واللازم من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به
انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان

والعريس وغيرهما
والصدق على صدور
(ب) هو المعنى الأول
لأن الثاني لأن صدور (ب)
ليس انتفاء صدور (أ) بل
غير صدور (أ) وثبوت
عدم صدور (أ) بالمعنى
الأول للشيء لا يستلزم صدق
قوله عدم عنه صدور (أ)
لأن العدم بذلك المعنى
ليس مأخذاً اشتقاق له بل
مأخذاً اشتقاقه هو العدم
بالمعنى الثاني وقد عرفت
أن العدم بالمعنى الأول أعم
منه بالمعنى الثاني وثبوت
العام للشيء لا يستلزم ثبوت
الخاص له نعم إذا ثبت هذا
المفهوم في ذاته من انتفاء
صدور (أ) الذي هو أخص
يلزم أن يصدق قولنا عدم
عنه صدور (أ) ثبوت
مأخذه له فإن أريد في
الاستدلال بعدم صدور
(أ) المعنى الأول فصدقه
على صدور (ب) وثبوت
لعدمه لم يكن لا يستلزم
صدق قولنا عدم عنه
صدور (أ) لأنه ليس
مأخذاً اشتقاق له فلا يلزم
اجتماع النقيضين في
الشيء الواحد بطريق حل
الموطأة وإن أريد بالمعنى

فيكم جملة طالب المبدأ كان مقتضى الطبع وحدهم الحركة غير مقصودة في نفس هابل وسيله اليه
(ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لا طالب مكان في الذي يحيل ذلك فاستبان أن
ما ذكره وان طس أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتقن انتفاء غيره فقط ما فالحكم على السماء بأنه حيوان
تحتكم محض لا مستدله (مسئلة) في إبطال ما ذكره ومن الغرض المحرك للسماء وقد قالوا إن السماء
مطبع لله بحركته ومقترب اليه لأن كل حركة بالارادة هي أغرض إذا تصور ان بصدر الفاعل
والحركة من حيوان إذا كان الفعل أولى به من الترك والأدوات على الفعل والترك لما تصور الفعل
ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والحمد من العهظ فإن الله تعالى بقدره عن السخط
والرضا وأن أطلعت هذه الانفاضة على سبيل المجاز يكفيهم عن إرادة العقاب وإرادة الثواب ولا يجوز أن
يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فإنه محال ولا يبقى الا طلب القرب في الصفات فإن الوجود
الأكمل وجوده وكل وجوده فما لاضافة إلى وجوده فأنص والمقصود درجات وتفاوت فالمكان أقرب اليه
صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العاقية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تعنى وتعلم
الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما أراد قدر ما من الملك في الصفات ازداد قدر ما من الله تعالى ومنتهى
طبقة الآدميين التشبه بالملائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب
منه في الصفات وذلك لا بدحى بان يعلم حقائق الاشياء وبأن يبقى بقاؤه مؤبداً على أكمل أحواله الممكنة له
فإن البقاء على السكالك الأقصى هو الله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من السكالك فهو حاضر معهم في
الوجود إذا ليس فيه شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل فادن تكالم في الغاية القصوى بالاضافة إلى
ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وقبها ما هو بالقوة
وكما انتهت مقصدها إلى ما هو بالفعل كالشكل الكبري والهيئة وذلك حاضر وإلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في
الوضع والابن وما من وضع مع غيره الا وهو ممكن له ولا يمكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فإن الجمع بين
جميعها غير ممكن فلم يمكن استيفاء أحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالوضع فلا يزال بطلب
وصفها بعد وضعها وأين بعد أين ولا يتقطع قط هذا الامكان فلا يتقطع هذه الحركات وانما قصد ان يشبه
بالمبدأ الأول في نيل السكالك الأقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماء به لله
وقد حصل لما التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالذرع وهو المقصود بالقصد
الأول (والثاني) ما يتربى على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة
واختلاف الطوائع بالنسبة إلى الارض فيعوض من ما تخير على ما تحت ذلك القمر ويحصل منه هذه
الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة إلى الاستكمال بداتها
(والاعتراض على هذا) هو أن مقدمات هذا الكلام ما يمكن اليراع فيه وليكن الانطوّل به فنعود إلى
الفرض الذي عنيت به أخيراً ونطلبه من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين
يمكن أن يكون حجة لاطاعة وما هذا الا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهوته وحاجاته فقام
وهو بدور في بلد أو بيت وهو يزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في
كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالموع
وأن فيه استكمالاً وتقر بافسيه عقله به ويحمل على الحاقة ويقال الاتقال من حيرى حبر ومن مكان

الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوتها للمصدر موع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) بنقيض صدور (أ) ولا شك أنه لا يصدق صدور (أ)
على صدور (ب) بل لم يصدق عليه نقيضه اتصال ارتفاع النقيضين وهو محال (لأنقول) لا نسلم أن انتفاء صدور (أ) بنقيض لمعهم
صدور (أ) بل نقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعم على الشيء
لا يستلزم صدق الإخص عليه (الفصل الخامس في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ) قالوا المبدأ إما عرضي أو حقيقي

والجوهر ان كان حالاً في جوهر آخر فهو ضرورة وان كان محلاً في مولى وان كان مركباً من اجزاء الجسم والافان كان متعلقاً بالجسم متعلقاً بالثديير
والنصف ففس والادقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر ولو كان
معلولاً اولاً لكان علة أو شرطاً لوجود الجوهر في الزمان الدور ولا سيما انه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولاً اولاً لم يزد
الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثر في مادته والمادة ليس لها صلاحية

الثاني يربل من شأنها
القول فقط وايضا لو كانت
المادة هي المعلول الاول
لكانت مقدمة بالوجود
على الصورة وهو محال
لان الصورة شريكة علة
الهيولى عندهم ولا صورة
لان فاعليتها موقوفة على
تنحصرها الا انها لا يتصور
كونها فاعلة لوجود شيء في
الخارج الا بعد كونها
موجودة فيه ولا وجود
في الخارج الا لا محضات
وتنحصرها موقوف على
المادة لما تقرر عندهم من
ان المادة علة قابلية
لشخص الصورة فلو كان
المعلول الاول هو الصورة
لزم تقدمها انما تنحصر على
المادة لكونها فاعلة لها اما
بواسطة أو بغير واسطة
ولانها لا انقلها يتوقف
على الالة المحتاجة الى
المادة فلو كان المعلول
الاول نفسا لكانت سابقة
في تأثيرها على المادة
ضرورة كون المادة معلولة
لها حينئذ اما بواسطة
أو بلا واسطة فيس دور
فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل وهو وان
كان أمراً بسيطاً في ذاته

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يشق البسه ولا فرق بين ماد ك ر وبين هذا (والثاني) هو ان يقول
ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المعربة فلم كانت الحركة الاولى مشرقيةة وهلا كانت حركات
الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها عرض فهلا خلت بالبعكس فكانت التي هي مشرقيةة
معرية والتي هي معربة مشرقيةة وان كل ماد ك ر ومن حصول الحوادث باختلاف الحركات من
التلخيصات والديسات وغيرها يحصل بعكس وكذا ماد ك ر ومن استيعاء الاوضاع والايون كيف ومن
الممكن للحركات الى الجهة الاخرى فليالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيعاء لما يمكن لها
ان كان في استيعاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لاحاصل لها وان اسرارها لكانت السموات لا يطلع
عليها بامثال هذه الخيالات واعا يطلع الله عليه انبياءه وأوليائه على سبيل الالهام لا على سبيل
الاستدلال ولذلك عجز الالهامة عن عباد آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم
لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف
حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة الباطنة
الخيرة على العالم السموي وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان أمكن ان يتجبل فليقض بان
مقتضى طهه السكون احترار عن الحركة والتغير وهو النشء بالله تعالى على الحقيقة فانه مقدس عن
التغير والحركة تغير ولكنه احترار الحركة لا فاضة التغير لانه كان يتغير به غيره وليس بثقل عليه الحركة
واستتبعه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف السبب المتولدة فمن
اختلاف جهات الحركات بلنكن الحركة الاولى معربة وماعداها مشرقيةة وقد حصل به الاختلاف
ويحصل به تفاوت السبب فلم تميزت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف وأما
جهة تعيينها فليست باولى من تقيضها في هذا الغرض (مستثناة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات
مطلبة على جميع الجزئيات المتحاذية في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس السموات وان
انتقاس جزئيات العالم فيها ايضا هي انتقاس المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان
لا انه جسم صلب عرض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي
كثرتها اتساع المكتوب عليه وادام يكن المكتوب نهاية لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها
له ولا يكن خطوط لانها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانها على سطح مخطط معدودة (وقد عروا)
ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة السكرويين المقربين هي العقول المجردة التي
هي جواهر قائمة بانفسها لا تتغير ولا تنصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس
السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد
ولذلك عر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالتقاس المفيد مثل المعلم وشبهه المستفيد بالروح
هذا مندهم (والاراع) في هذه المسئلة بها ان البراع فيما قلناه فان ما ذكره من قبل ليس محالا
اندهم كون السماء حيوانا متحركا كالعرض وهو ممكن (امامه) فترجع الى اثبات علم المخلوقات
بالجزئيات التي لانها لها وهذا رتبة مقدرة استحالة فطالهم بالدليل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد
استدلوا فيه) بان قالوا ثبت ان الحركة الدورانية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد السكلي لا يتوجه

لكن له ماهية ووجودا وكان نظرا الى ذاته
بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مدته وتعلق لذاته وتعلق بمدته فصار عنه هذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى
ونفسه هو العقل الثاني وهذا مصدر من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الادلاك وصدر عن العقل
الاخير الذي هو العقل الاول هو العقل العنصري نقاض عليهم من الاجرام السماوية ما عان أربعة اجرام واما عن بقية

مختصرة في أربع جمل عن كل واحدة ما هيته القول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط الى أن ينفسد حشا والعال الاخير الى أربع كرات مختلفة الصور وفالت الصور ومن واهبها والعقل العال بماوية الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها علة لا محضا لاسفالة كون الثبات علة تامة للتغير لا امتناع التحلف عن العلة التامة بل وحسب ٦١ أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير لا يمكن

ليس هذا الشيء يشمل التغير والحركة الا الاحرام السماوية فوجب أن يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها ثم يحصل امتزاج العناصر واحتلاطها على ضرب مختلف وفنون شتى بسبب حركات تحصل فيها من البرودة والحرارة الفائضة من الاحرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حارت اوضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء تسخيمها وتوسط الدخونة خلجها للجسم المتسخن أو اضعاده وبسبب التخلخل أو الصعود احراره من موضعه الطبيعي وبسبب الخلو روح من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزجات تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قهرها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المادية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة وتفيض تلك الصور والنفوس عليها

اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود بالعمل معين حركي والارادة الكلية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ولا يصدر عنها الاجزئي بل لا بد من ارادة حركية للحركة المعينة فلذلك لكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة تصورها لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصورها لتلك المراد أي علم به سواء كان جزئيا أو كلياً ومكانه لتلك تصورات الجزئيات الحركات واحاطة بها احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أحرارها طاهرة وبعضها غارية وبهذه في وسط السماء فوق قوم وتحته قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتحدد بالحركة من التثليث والتسدس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بواسطة كثيرة ثم على الجملة في كل حادث وله سبب حادث الى أن يقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسباب والمسببات في سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور والحركة متصور وللوازم هو الوازم الى آخر السلسلة فهذه ما يطالع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحادث واجب عن علته وهو ما تحققت العلة ونحن انما لانعلم ما يقع في المستقبل لاننا لم نجميع اسبابه او لو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانما هو ما علمنا ان الفارستاق بالقطن مثلا في وقت معين فعلم احتراق في القطن وهو ما علمنا ان شخصا سيبأ كل فقه انه سيبسع واذا علمنا ان شخصا سيجتلي الموضع الفلاني الذي فيه كنز غطى بشئ خفيف اذا مشى عليه المشاي تهرج رجله بالكبر وعرفه فقه انه سيستغنى بوجود الكبر ولا يمكن هذه الاسباب لانها ما اوربنا علم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لها احتلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليهم اذ نفوس السموات مطالعة عليهم الاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازمها ولهاذا زعموا أنه يرى الدائم في نوعه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله بالارواح المحفوظة وطالعة ومهما طالع على شيء رجا بقى ذلك الشيء بعينه في حفته وربما تسارعت القوة الخيلية الى محاسنها فان من عزيزتها محاسنها الاشياء بامثلة تاسيها بعض المناسبة أو الانتقال منها الى أعدادها فيتمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ وتبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تمييز ما مثل الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والوجه بخنف والخدام بعض أو اوى الدار وحافظ مال البر والصداقات بالمدرفان البذر بسبب السراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير وشعب عن هذا الاسل (وزعموا) أن الاتصال بتلك النفوس ممدول اذ ليس ثم حجاب ولا كبر في نقطة ما مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علمنا فاشغلتها هذه الامور الحسية صرف قناعته واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) أن الذي ايضا طالع على العيب بهذا الطريق ايضا الا أن القوة النفسانية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الطاهرة فلا حرم يرى هو في البقعة ما راها غيره في المنام ثم القوة الخيلية تمثل له ايضا ما راها وربما يبق الشيء بعينه في ذكره وربما يبق مثاله قيمة مثل هذا الوحي الى التأويل كجاءة مثل ذلك المام الى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح

من العقل العال (والاعتراض عليه أن يقال) لا سلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول جسما (قوظم) لانه مركب من المادة والصورة (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا متدا في الاقطار كما هو رأي أفلاطون وما ذكره من الدليل على تركبه من مادة قد عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب من مادة فلا سلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم ولا سلم انه لا يجوز أن يكون الصادرة الاول المادة (قوله) لان الماد الاول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد

لا يتصوره الا الواحد على تقدير مقامه انما يدل على انه لا يمتد عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فينبذ يجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرط وجودها (مان قالت) الصورة شريكه اذ الهوى فلو كانت الهيولى شرطاً أو واسطة لزيم الدور (قلت) الشريك اذ الهوى هي الصورة المطابقة للمعينة عندهم فيحوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكه لذلة ٦٢ الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة

ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لثلاث قد عرفت أولاً ان المبدأ الاول لا يلزم ان يكون فاعلاً لمساعدته ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتحقق على الهيولى لان غاية ما يلزم ما ذكره ان يكون الشخص لازماً للوجود لان يكون الوجود موقوفاً على الشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم الازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفساً فانه وان سلم ان فعلها وانما يرها مشروطاً بالمادة فلانسان ان كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها مشروطاً بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلمنا استعمال جميع ما ذكره ان لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول احده هذه الاءور الاربعة ان يكون عقلاً لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يستدرك العلل الثاني عن تلك الصفة او عن الذات

المحفوظ لما عرف الاسباب الغيب في بقية ولا ممام لكن حب القليها وكان الى يوم القيامة ومعها هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نورد له فيهم مذهبهم (والجواب) ان نقول في تكرار على من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعرف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في الممام ما لا يعرفه لتعرف الله او تعرف ملك من الملائكة ولا يحتاج الى شيء مما ذكره ولا دليل في هذا ولا دليل لكم في رد الشريع بالروح والقلم فان اهل الشريع لم يعمهم واما الروح والقلم هذا المعنى قطعاً فلا متمسك به في الشرعيات بقي التمسك بمسالك العقول وما ذكره وان اعترف بما كانه مع ما لم يشترط في النهاية عن هذه المعالمات ولا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من الشريع لامن العقل (واما ما ذكره من الدليل العقلي أولاً) فمعنى على مقدمات كثيرة لانهما انما يطول باطالها ولكننا ساذع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يتصور حزن للجركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما تحجز بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكون تشوقها الى استيفاء الآيات الممكنة لها كما ذكره وادفع انما التصور الكلي والارادة الكلية وانتمثل للارادة الكلية والجزئية مثلاً لا دفعهم عرضهم فاذا كان للانسان عرض كلي في ان يصح بيت الله تعالى مثلاً فله الارادة الكلية لا تصدر من الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بعد دار مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يحد للانسان في توجهه الى الميت تصور بعد تصور للكان الذي يتحطا والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئية ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فلهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الملح لان الجهات متعددة في التدويع الى مكة والمسافة غير متعينة فيقدر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلهذا جهة واحدة فان الحركة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوز الحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وحسم واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق وان قرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عموده على الارض فتعين الخط المستقيم فلا يتغير فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للركن مع تحديد القرب والبعد والوصول الى الحد الصدود عنه فكذلك يكتفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا يتفكر الى مزيد هذه مقدماته وتحكمها وبتوضيحها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جداً اقوله انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضاً توازها واولا زعمها وهذا هو محض كقول الفاضل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يفهم ان يعرف ما يار من حركته مواراة ومجاورة وهو نسبتته الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه وادامشي في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها اكلها او المواضع التي لا يقع عليها او ما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانصاف لاجراء الارض تحت قدمه وما يحصل من الفرق فيها وما يحصل في احلاطه بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يحصل من اجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه بما للحركة علة فيه او شرط او مهبط او هو لا يقبله عاقل ولا يقتر به الاحايل والى

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلاً للشيء وما هلاله وهو غير حائر (قلنا) سيجيء الكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ صدور الحركة عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا حار ذلك فالمبدأ الاول منه من الالوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الحركة بحسبها (واجاب عنه الحكيم المتعقن نصير الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بدت بغير ضرورة استبعاد السلب مسلوباً بالاضافة منسحباً بالوقوف بشي

الغيره في السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ماهو بالقياس الى غير مبداه غير آخر لذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فملى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواحد بواسطة الغير الاول ضرورته ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلوم له ابتداء فان كان صدور رده عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رده باعتبار جهة أخرى مقيسة الى ٦٣ غير آخر بنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العمل

والمعلومات وينتهي الى ماهو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردود به ان أراد ان الحكم السلبى ونقل الاضافة لا يكون الا به مثبتات المطلوب والمنسوب في الدهن فهو مسلم وليكن لا نسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان المعروف توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر أنه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الدهن دور أصلاً وان أراد ان نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المطلوب والمنسوب به هذا وان سلم في الاضافة فلا نسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المطلوب عنه لان في الخارج ولا في الدهن فكيف على ثبوت المطلوب على ما تقررى المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على اننا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومه فانفس المالك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرت رده على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغير اطلاق الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في الموم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن بقصد السلب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر وكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس محلول في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا بعد ادائها ولا غاية لاحادها ولم يشهد له عقله باسحالة ذلك للمباسب من عقله فان قلبه واذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للحلوقات بل هو مادار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم ياتحى به قطعاً كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن والامكان بطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء واكن اشتغالها بانتاج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجور والالم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا اقتبلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الملكية فمقتبة عن هذه الصفات لا يستتر بها شغل ولا يستغرقها ألم واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وهم عرفت ان الاشغال لها ولا كانت عبادتها واشتغالها الى الاول مستغرقا لها واشغالها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير ما عاين آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شواغل من علومهم وطالب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطعمال ولا تعدونهما شواغلا وما نه فن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب بعلومهم بالاطل (أما الملقب بالظبيات) فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها

انعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيهما ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقصة الى اصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الاول) نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الاتقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة وبقية هان الزمان والمكان والخلاو يشتمل عليه كتاب سمع الديكان (الثاني) يعرف فيه احوال أقسام العالم التي هي السموات وما في معرفة القمر من العناصر الاربعه وطبائعهما وهذه استحقاق كل واحد منهما موضوعا متعينا يشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) تعرف فيه احوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشور والبلوى والاستحالات وكيفية امتيغاء الانواع على دساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعه من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والظلمة وقوس قزح والمصواع والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وجوده الخاص عين حقيقة عندهم لكن الوجود المطلق عارض لو وجوده الخاص فيكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الامر باعتبار الوجود المطلق مبدأ الامر آخر فيحصل باعتباره اكثر في مبداء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امره وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحقيقات الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشأ صدور الكثرة بل لابد من أمور وجودية بها انه يدور عن المبدأ الواحد كثره وجوده فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلب ولا الاضافات

لان تكون منشأ صدور المعلوم وأما الامكان والوجود والوجوب التي عدت جهات في صدور الكثرة عن المعلوم فالمراد منها انه لها لانفسها وتعد قلت تلك الاشياء امور هو حوده فالملول الاول بتعقل مبدؤه وحوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو المولوب باعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخرى مددتها فتحصل من هناك كثره وأما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه متوسط العقل الاول علمه مدته ومبدؤه وعلته لوجوبه والعلم

بالعلم يستلزم العلم بالعلم الاول فيصدر عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلوم الاول بعينه علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوبه وهو كيانه مبدؤه يعلم ذاته ايضا بل علمه بذاته وهو عين ذاته والامكان لزم مع المولود لذاته وعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم ينتزعت على هذه العلوم معلولاته التي هي غير مقرر في ذاته وهو حرم ذلك ونفسه والعقل الثاني وهذا كذا الى ان تنتهي سلسلة القول ونحن نقول له لم لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ صدور الكثير عن الواحد ومن أين يلزم ان منشأ كثره المعلوم ليس الا الامور الموحدة والضرورة ما شهدت الا على أن الفاعل في أمر هو جود لا بد ان يكون موحدا وأما الامور التي لها مدخل في التأثير فما شهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها موحدة فيكون ان يكون الوجود

(الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدرا كة وان نفس الانسان لا تموت بعوت البدن وانه جوهر روحاني يستحيل عليه الصفاء (وأما قروها) نفسه (الاول) الطب ومقصوده معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائلها ما يدفع المرض ويحفظ الصحة (الثاني) أحكام الخمر وهي تحمي في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك والمواليد والاسمين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من التخييلات الحامية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فيلته القوة المخيلة مثال غيره (الخامس) علم الطبقات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاحرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل به لا غير في العالم الارضي (السادس) علم المنبرجات وهو مزج قوى الجوهر الارضية دوات الخواص أحدث منه أمور عربية (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجوهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة وسوغ من الخيل وليس يلزم محالهم شرعا في شيء من هذه العلوم واغناخا لفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها البست من طبيعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والافهوق قائم بنفسه في كل حال وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد واعمالهم النزاع في الاولى من حيث انه ينتهي علمها اثبات المجزئات الحارقة للعادة من قلب المصانيعا وانا وحياء الموتى وشق القمور من جعل مجارى العادات لارمة لزوما ضروريا حال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجاهل بحياة العلم وأولوا تلفق انفس السحرة السحرة باطال الحجة الالهية الطاهرة على يد موسى وشبهات المسكرين واماشق القمور بما أسكر واوجوده ورعوا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المجزئات الحارقة للعادات الا ثلاثة أمور (أحدها) خاصية في القوة المخيلة فاهم رعو أنها اذا استوت وقويت ولم يستغرقها الخواص بالاشتغال اطلعت على الالواح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الدكائة في المستقبل وذلك في اليلة للانباء واساثر الناس في النوم فهذه خاصية النمو التي هي للقوة المخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم قريب ذكي اذا ذكر له المعلوم تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمعلوم من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واد اخصر في ذهنه حد النتيجة خطر بماله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا مقسمون قسمين فمنهم من ينسب به نفسه ومنهم من ينسب به بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الابتعب كثير واذا حاز ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتبين ألهم المعقولات مع التنبيه جاريا ينتهي طرف القوة والزيادة الى أن ينسب لكل المعقولات أولا كثرها وفي أمرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك

المطلق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكره (واعترض الامام رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوبه (الاول) أن امكان المعلوم الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثره وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ لكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجود فيه

فمنشأ لا كثيرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون غائباً عن أحداهما ضرورة أن النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وحبوب الوجود هي الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان رائداً عليه قائماً به كان محكماً محتاجاً الى علة فاعلية فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجود على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلوم بالوجود والوجود يلزم تقدم الشيء على نفسه اما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستعادته الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على أمر وجردي هو نفس الذات لما ذكر

من الذات بل يطلق على معينين آخرين أحدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطابق اقتضاء تاماً وكلامنا ليس في المعنى الاول بل في الآخرين ولا يصح أن يكون شيء منه - ما نفس المبدأ لان الاقتضاء أمر اعتباري والاستغناء أمر سلبي فلا يكون شيء منهما موجوداً خارجاً فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز أن يكون المبدأ الاول باعتباره سلباً الامر عن غير ما كان سلباً له من حيث هو وستسمع ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصح - بل ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والالزام الدور وفيه نظير وما لانه نسبة بينه وبين العسير فيوقف تحققه على تحقق الغير ولا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

بالكمية في جميع المطالب اولى بمعنى اولى في الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب والقرب نفس مقدسة صافية تستمر حدها في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهي نفس النبي الذي له مجزئة من القوة الطبيعية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد يتماهى ولولم نفسه نار نور على نور (الثالث) القوة الانفسية العملية فقد تنهت الى حد يتأثر بها الطبيعيات ويتسخر لها ومثاله ان النفس من اذا توهم شيئاً خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة فصرحت الى الجهة المخيلة المطلوب به حتى اذا توهم شيئاً طيب المذاق تجلبت أشداته وانتهت القوة المعبرة بياضة باللهاب من معادنها واذا توهم راحة انتفضت القوة فشرت الآلة بل اذامشي على حلقه ملود على فضاء طرافه على حائطين اشتد توهمه الى السقوط فانفل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مدخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا بد ان تبلغ قوة النفس الى حد تتخذه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست مطبوعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خالق ذلك في جيباته فادجار ان تطعمه اجزاء بدنه لم يمنع أن يطعمه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة أو ترزول أرض فتدب بقرم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حرقة في الهواء فتحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة وتولد منه هذه الامور من غير تدبير سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك مجزئة للبي واجتهاداً يحصل ذلك في هواه مستعداً للقبول ولا ينتهي الى أن يتقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر الذي لا يقبل الاختراق فهذه امدهم في المجزئات ونحن لانذكر شيئاً مما ذكره وان ذلك انما يكون للانبياء وانما نذكر اقتضائهم عليه ومنهم قلب الصائغ انما واهيا الموق وغيره فلزم الخوض في هذه لاثبات المجزئات ولا مر آخر وهو نصرة ما طبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقتضود (مسئلة) الاقتران بين ما يتقدم في العادة سبباً وما يتقدم مسبباً ضرورياً عندنا بل كل شيء ليس هذا اذ ان ذلك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق واغناء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحر الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهم جرائ كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها السابق من تقدير الله سبحانه خلقه على التساوق لا لكونها ضرورياً في نفسه غير قابل للهرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهم جرائ الى جميع المقترنات وانكر القلاسة ما كانه وادعوا اسخا لته (والنظر في هذه الامور خارجة عن المحصر بطول) فانه من مثالا واحد او هو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاته النار فالتحور وتوقع الملاقات بينهما ادون الاحتراق ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً مخترباً دون ملاقاته النار وهم ينكرون جوارحه (والكلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) أن يدعى الجسم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالاطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو عليه بعد ملاقاته لتحل قابل له وهذا ما نذكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلاف السواد في

(٩ تم افت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتبار استغنائه عنه أمر آخر (قلت) هم لا يعنون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بذلك الاعتبارات وانما نراهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه ما قل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطابق اقتضاء تاماً فلا نمان له سلب الاحتياج الى العسير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لغير السلب اذ الاعتبار له معنى لا لا لا طرفيه اذ انظر (وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله)

من ان وجود الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان يتدفق وجود الوجود ويثبت الوجود غير وجهه لان الوجود الذي يدعى كون
الوجود بنفسه هو وجوده انما هو بالحقبة لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجود الذي يمكن اثباته مع نفي
الوجود هو الوجود المطلق (الثاني) ان تغفل مبدئه اما ان يكون عين المعلول الاول او غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا
في العبارة وان كان غيره فمثل هذه الكثرة ٦٦ موجود في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

القطن والنفق في احزائه وجهه حرقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة فاما
البارقه هي جماد لا فعل لها (في الدليل) على انها افعال وليس لهم دليل المشاهدة حصول الاحتراق
عند ملاقات النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة سواء اذ لا خلاف
ان إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبع انما المحصورة في
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولان الاب باعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته
وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انما هو وجوده عنده ولم نقل انما هو وجوده به بل وجودها
من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور والحادثة وهذا ما قطع به
الفلاسفة القائلون بالفانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به
(بل نين) هذا بمثل وهو ان الكمية لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار
ولو انكشف الغشاوة عن عينه نهارا وفتح احفانه رأى الألوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور
الألوان فاعلة فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما وقع تحايل الحجاب مرهعا وانما الحجب المتقابل متلون
فيلزم لاحالة ان يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو
السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن الخهم أن يكون في المبادئ الوجود على أسباب
تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقات بينهما الا انها ثابتة ليست تعدم ولا هي أحسام متحركة
فتعيب ولو انهم ادعت انهم لا يدرى الفرق بينهما ثم سبوا راء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على
قياس أصلهم وهذا اتفق محققهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقة
بين الاحسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة
حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طالع الشمس والحسنة
السليمة والجسم المتلون معدنات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وهذا
يطل دعوى من يدعي أن النار هي العلة للاحراق والخبر هو الفاعل للشيء والدواء هو الفاعل للصحة
التي غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث
ولكن الاسماء تعدد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة الا أن تلك المبادئ أيضا
تصدر الاشياء عنها بالآزوم والطبع الاعلى سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما
افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم السقيم لا يقبل شعاع الشمس ويرد حتى
يستضي به موضع آخر والمد لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والجمر يمنع وبعض الاشياء لا ين بالشمس
وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القفاز وبعضها اسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار
مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذا مبادئ الوجود فياضتها هو صادر منها لا يمنع عندها
ولا يحصل وانما التفسير من القوابل واذا كان كذلك فهما فرضنا النار بصفتها او فرضنا قطعتين
متماثلتين لاقوال النار في وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحت فرق احدهما دون الاخرى وليس
ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكر وقوع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق
وبقاء النار بارا انزعوا ان ذلك لا يمكن الا بسبب الحرارة من النار وذلك بخبر وجهه من كونه نارا

وجهه فيحوز ان يكون اعتبار
هذه الكثرة مبدأ للكثير
وزعم بعضهم ان علم الله
تعالى بذاته هو عين ذاته
وعلمه بانوار منطوق علمه
بذاته فيكون راجعا الى ذاته
فلا كثرة في المبدأ الاول
باعتبار علمه بذاته وتغيره
وبينوا كيفية هذا الانطواء
بانه يعلم ذاته على ما هي
عليه وذاته وجود محض
هو ينبوع وجود الماهيات
كلها على ترتيبها فان علم
نفسه مبدأ لها انطوى علمه
بها في علمه بذاته وان لم
يعلم نفسه مبدأ ولم يعلم
نفسه على ما هي عليه وهو
محال لانه اذا علم ذاته لاسها
غير عائدة عن ذاته وهو
كما هو عليه مكشوف لذاته
فالعلم بالكل منطوق تحت
علمه بذاته ولا يتردى ذلك
الى كثرة في ذاته وفي علمه
(قالوا) وان شئت زيادة
ايضا فاعتبر بحال الانسان
فان له في العلم ثلاثة احوال
(أحدها) ان يفصل صور
المعلومات في نفسه
(وثانيها) أن تكون له قوة
تصويرها من غير ان يكون
له في نفسه علم حاضر
(وثالثها) ان تحتصر عنده

حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير
تفصيل فاذا خاض فيه ففصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وايس في هذه الحالة علوم متعددة
بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوق به العلم باجزاء الجواب فعلم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم قاسد
لان التفسير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا موقوف له فكيف يكون العلم بمنظور يا تحت علمه بذاته ما نعلم قط ما ان الانسانية

والضاحكية مثلا لما كانا متغابرين وجب أن يكون العلم بأحدنا غير العلم الآخر وغير منطو تحتته بخلاف الإنسانية والناطقة وما ذكر
من الحالة الثالثة فالمدطوي فيها تحت ذلك الأمر النسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقة حصوله في الذهن صورة
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدها الى ذلك المركب دون أجزائه فانهم مع حصول صورها
في العقل كالحزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها ٦٧ ونفسها اصارت مخطرة بالبال والمهولة قصدا

منكشفة بعضها عن بعض
انكشف افا تامل يمكن ذلك
الاستكشاف حاصله في
الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الخاليتين
معها (فان قيل) معلومات
الاول وان كانت لازمة له
غير مقومة لذاته الا انها
داخلية في مفهوم كون
الذات مددا للغير والمقصود
أن علم الاول يكون مبدأ
لغير منطو تحتته العلم بالغير
وعلمه يكون مبدأ للغير علم
اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي
عندها قبل ثم غفلنا عنه
ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا
عقيب السؤال حالة بسيطة
هي علم بالمسئلة وينطوي
تحتها العلم بأجزائها كذلك
علمه تعالى يكون مبدأ للغير
(قلنا) حينئذ منع كون
العلم بكونه مبدأ للغير نفس
الذات وان كان العلم
بحقيقة الذات هو عينها
فان المبدئية اضافة لازمة
لها بالقياس الى الغير والعلم
بالاضافة غير العلم بالاضاف
وما هو نفس الذات هو
العلم بذات المضاف ولو
كان العلم بالمبدئية عين
العلم بالذات لكان علم
العقل الاول بكونه معلولا

أو نقلت ذات ابراهيم وبدنه حجرا أو شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا يمكن ولا ذلك (والجواب) له مشاكان
(الاول) أن نقول لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من
ابطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم واذا ثبت أن الماعل يحلق الاحتراق بارادته عند ملاقاته
القطعة المار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقات (فان قيل) فلهذا يجوز أن يرتكب بحالات
شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن الأسباب أو أضيف الى ارادته مخترعها ولم يكن للارادة ايضا منهج
مخصوص متعين بل أمكن تعيينه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سبع سباع ضارية ونيران
مشتعلة وحبال رأسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يحلق الرؤية
له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرا عاف لا
متصربا أو انقلب حيوانا أو لوط ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا
وانقلاب الحجر ذهب أو الذهب حجرا أو اذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن
وانما القدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد اطاخ بيت الكتب ببوله ورثه
أو اني تركت في البيت حرة من الماء واملأها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من
ضرورة الفرس أن يخلق من النطعة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها
أن تخلق من شيء فلهذا خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى أنسان لم يره الا الآن قيل له
هل هذا مولود فليس تردد ولا يقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب ادسا نا وهو ذلك
الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا يمكن في الابد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في
تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان
علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لانشكل في هذه الصور التي أو ردها فان الله تعالى خلق لنا
علميات هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة بجوزان تقع ويجوز ان
لا تقع واستمرار العادة بهامة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا ساجر بانها على وفق العادة الماضية ترسخا لانها
عنه بل يجوز أن يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكرناها ان لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن
ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى المعامحة في علمه ليس يعلم الغيب في أمر من الامور
ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه
الانبياء على ما اعترفوا بما كانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العادة بقايعها في زمان
تخرق العادات فيها انسانيات هذه العلوم عن القلوب ولم يحلقها او لا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في
مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعل مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا
العلم بانه ليس يفعل في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الاتساع محض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص
من هذه التشنيعات وهو بانسليم أن النار خلقت حلقة اذا الاها قطعتان متماثلتان أحرقتهما ولم تترك
بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا يجوز ان ياتي في النيران لا يحترق اما بتغير صفة النار
أو بتغير صفة المتحرق فحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تغير صفتها على جسيمها
بحيث لا تتدهاها وتبقى معها صفتها وتكون على صورة النار حقيقة وان لا تتعدى صفتها واثرها أو

للاول وعلمه لما عدا عن علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتبار علمه بتغيره جهة كثيرة وتعدى بها يصلح أن يكون منشأ
للكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المفسر الاول فانه يعلم ذاته
وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير جهة كثيرة فيه يصعد باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه
من حيث هو بخلاف المبدأ الاول انه لا يعلم الغير فالسؤال الثاني ساو ط عنهم الآية لا اعتد ادبهم ولا عذبتهم وليس كلامنا بهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وعلمه بمخلوقاته علم حصول فى ذاته صور الكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته ويجوز بيع معلولاته علم حضورى فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمخلولاته عين معلولاته فليس فى الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلا نه عين ذاته واما علمه بمخلولاته فلا نه عين معلولاته فلا يتصور ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه تعالى فى الدرجة الاولى لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون قيمنا اعتبار تلك المادى كثره متقدمة على معلولاتها مسببها يصلح ان يكون مسببا اكثر وعلمها بما فوقها من علوها من قبيل العلم الحضورى وباعتباره كحصول قيمها كثره تصير بها مبدءا للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور وبناء على ان الفاعل للجميع هو المبدء الاول والعقول آلات ووسائط فى ايجاد سائرها وسبب تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال اعنى السؤال الثانى ساقط عنهم ايضا لانه يحالف ما عليه جهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلمه لقيصان اكل منه وادبازد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضورى ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء اريسالان وحوادث كثر المكنيات انما هو

يحدث فى بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لجوا وعظمه اذ يدفع أثر النار ما ترى من يطلى به من بالطلق ثم ينفذ فى تنويره وقد فانه لا يتأثر بالنار والذى لم يشاهد ذلك بشكروا انكارا الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات فى الدار اوقى البدن تبع الاحتراق كالكار من لم يشاهد بالطلاق واثره وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ينكر امكانها او يحكم باستحالها وكذلك احياء الميت وقلب العصاة مائة مائة من هذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالتراب وسائر العناصر يستحيل بانها تم النبات يستحيل عند اكل الحيوان له دماغ الدم يستحيل منبأ من المني ينصب الى الرحم فيخلق حيوانا وهذا الحكم العادة واقع فى زمان متطاوّل فلم يحيل الخضم ان يكون فى مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة فى هذه الاطوار وفى وقت اقرب مما عهد فيه وماذا جازى وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستحيل هذه القوى فى علمها او يحصل به ما هو معجزه النبى (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبى او من مبدء آخر من المبادئ عند اقتراح النبى (فلا) وما سلمه من جوارز ول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبى يحصل منه او من مبدء آخر فقولنا فى هذه كقولكم فى ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى امانه ويرواسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت هبة النبى اليه وتعين نظام الحبر فى ظهوره واستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ويكون الشيء فى نفسه ممكنا والمبدء به سمع حاجوا واد لكن لا يفيض منه الا اذا تخرجت الحاجة الى وجوده وصار الحبر متعينا به الا اذا احتساح نبى فى اثبات نبوته اليه لاضافة الخير فهذا كله لا يلقى عساق كلامهم ولازم لهم هو ما افقوا باب الاختصاص الذى يخصه بخلاف عادة الناس فان مقدار ذلك الاختصاص لا يضبط فى العقل امكانه فلم يجب معه التأكيد لما تواتر قوله وورد الشرع بتصدقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا لظنعة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة اتى هى مبادئ الموجودات عندهم ولم يتحقق قط من نقطة الانسان الانسان ومن نقطة الفرس الفرس من حيث ان حصوله من الفرس او جرحا المناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت من الشمر قط حنطة ولا من بذر الكثيرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالدبدبان ومعها ما يتولد ويتوالد جميعا كالعار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن فى القوة البشرية الاطلاع عليهم الاذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشبهى ولا جازا قبل لا تفيض على كل محل الامانة قبوله بكونه مستعدا فى نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية فى حركاتها فقد اتفخ من هذا ان مبادئ الاستعدادات فى اغرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طامعا مخصوصا من الطوائع واخذوا فيها امور اغريبة فى العالم لم ينادفوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت عن ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تنقف على كنهها ولم يكن لها سبيل الى حصرها فمن أين تعلم استحالة

فبما لا يزال اللهم الان يدعى ان صور الاشياء حاصلة فى النفوس الفلكية اولا بناء على انها عاصمة عبادى الاشياء اعنى العلة الاولى وسائر ما يستعملها من العقول والعلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها مبدء اوله له فتكون علمه فلا يلزم خلوها فى الارل عن العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعى ان علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كائنات العلم للعقول كذلك هى علم الاول تعالى هذا (قل الامام الغزالي) المعلوم الاول يتبعنى ان

لا يعقل الانفسه لانه لو عمل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولا يفتقر الى غلبة غير غلته ذاته لان غلته ذاته واحد حقيق عندهم والواحد الحقيقي لا يصد عنه الا الواحد ولا غلته ثمة غير غلته ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واحب الوجود لذاته حتى يستغنى عن الغلته لامتناعه تبديل الواجب وليس أيسر من ضرورة المعلول الاول كما كونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما بالغلته فليس ضروريا وبقي وجود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمدامحال اذ

ليس له علة حتى تحصل
بها وليس أيضا الواجب
الوجود ولا من ضرورة
وجود ذات المعلوم (قال)
وهذا لا يخرج منه ويمكن
التفصي عنه ما يقال
لم لا يجوز ان يصدر تعقل
المعلوم الاول منه مداه من
المداه الاول فانهم لم ينعوا
من كون الواحد مصدرا
للكثير اذا كان هناك شرط
او واسطة ثم يصدر من
المداه الاول واسطة تعقل
المعلوم الاول ذاته ومداه
تعقله لانه قل الثاني وكذلك
ثمن كلامه رحمه الله
تعالى يشهد بان لوازم
الماهيات ضرورية
لا تحتاج الى علة وليس
كذلك فانها وان لم تقتض
العلة باعتبار وجودها
اكونها غير موجودة الا بها
مقتضية لها باعتبار اتصاف
الماهية بها الان الاتصاف
من حيث هو وليس بها
يستغنى عن العلة كما يذكره
فيما بعد مد والامكان سببه
الماهية باعتبار الوجود
وليس وصفا ووجودا في
الخارج حتى يحتاج الى
علة موجودة في الخارج
قله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة
ما كان يستعد لها من قبل وينتهي ذلك بمعجزة وما انكار هذا الاضيق الحوصلة والانس بالمواسودات
القائمة والذلول عن اسرار الله سبحانه في الخلق والطيرة ومن استقر انحاء العلوم يستعد من قدرة
الله ما يحكي من معجزات الالهي بما يحال من الاحوال (فان قيل) نحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور
لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال باس يقدر ومن الاشياء ما يعرف استحالاته ومنها ما يعرف
امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا إمكان فالآن ما حد المحال عندكم ما يرجع
الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيء من امس هذا ذلك ولا ذلك هذا ولا يستدعي
وجود احد جهاد وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من
غير حياء ويقدر على ان يحرك يدميت ويقده ويكتب بيده محلدات ويتعاطى صناعات وهو
مفتوح العين محد في بصره نحو ولد كنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه واعا هذه الافعال المنطومة
يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبخبر هذا يبطل الفرق بين الحركة الاحتمالية
وبين الرعدة ولا يدل العمل المحم على العلم ولا على قدرة العاقل وينبغي ان يقدر على قلب الاحساس
بقاب الجواهر عرضا ويقاب العلم قدرة السواد والابيض والصوت رائحة كما يقدر على قلب الجاد حيوانا
والخجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا يحصره (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال
اثبات الشيء مع نفيه واثبات الاخص مع نفي العام واثبات الانثى مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا
فليس محال وما ليس محال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والابيض فمحال لانه هم من اثبات صورة
السواد في المحل نفي ماهية الالبياض وجود السواد فاذا صار نفي الالبياض مفهوما من اثبات السواد
كان اثبات الالبياض مع نفيه محالا لا يجوز كون الشخص في مكانين لانه فهم من كونه في البيت
عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم له فيه عن غيره وكذلك
يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم تمكن ارادة وكان فيه نفي مافهمه والجد يستحيل
ان يخلق فيه العلم لانه فهم من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فسميته جادا بالاعنى الذي فهمه
محال وان لم يدرك فسميته الجاد علما ولا يدرك به شيئا محال فهذا وجه استحالاته (واما قلب الاجناس)
فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول ههنا ان الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا
انقلب كدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما لم يتقلب بل عدم ذلك ووجوده وان كان
هو جودا مع القدرة فلم يتقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم يتقلب بل
بقي على ماهو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة تغيرت اخلت صورته وابتست صورة
اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وشم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا
قلنا انقلب الماء هواءا بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة له صورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت
صورة اخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثيابا والتراب حيوانا وليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدره ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان
هذا محالا من هذا الوجه واما تحريك الله تعالى يدميت ونصمه على صورة حتى يقده ويكتب حتى يحدث

عن وحدود المكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلوم الاول لنفسه لا يحوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غير فيه فيكون في المبدأ الاول كذلك يلزم فيه كثرة باعتبارها بصلح أن يكون ممدداً حقيقة للكثرة (وجوابه) ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعقل الشيء عسيرة فان التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير عاتبة عنها (الرابع) ان جرم الفلك الاعظم لم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وقد تركب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصداقاً (أحدتها) أنه مركب من صورة وهيولى وهما متمايزتان وليس أحداً جماعاً مستقلة للأخرى حتى تكون أحداً بواسطة الأخرى من غير علاقة زائدة (وثانيها) أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له من محض رائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فإنه وجود محض لا يخص بحد دون مقداره فيجوز فيه

أن يقال لا يحتاج إلى
علة بسيطة (وثالثها) أن
العقل الأقصى في نقطتان
متقابلتان تسميان بالنقطتين
لا يتبدل وضعهما أصلاً
بخلاف النقط الباقية
المعروضة فإن كان العقل
الأقصى متشابه الأجزاء
فلم لم تعين نقطتين من
بين سائر النقط لتكونها
قطبين وإن كان مختلفاً
ففي بعضها خواص ليس
في البعض فخاصة تلك
الاختلافات (قال) وهذا
أيضاً لا يخرج عنه
(والجواب) أن معلولات
العقل الأول لما كانت في
بادئ النظر ثلاثة العقل
الأقصى ونفسه والعقل
الثاني اكتفوا بالجهات
الثلاث وقالوا العقل
الأقصى صدر عنه باعتبار
إمكانه لا على معنى أن
الجهات الموحدة لكثرة
المعول محصورة في هذه
الثلاثة ولأن إمكانه كاف
في صدور العقل بل لأن
المعول في الظاهر ثلاثة
وإن الإمكان له دخل في
صدور العقل باعتبار كونه
جهة لصدور مادته حتى
أنهم صرحوا في مواضع

من حركة هذه الكتابة المنظومة فليس مستحيل في نفسه مهما أحلها الحوادث إلى إرادة مختار وإنما هو
مستحيل لا طراد العادة بخلافه وقوله كي يبدل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل وليس كذلك فإن
الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو العالم به فاما قولكم أنه لا يبق فرق بين الرعدة والحركة المختارة
فتقول إنما أدرك ذلك من أنفسنا لا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا عن ذلك
العراق بالقدر فعرفنا أن الواقع من القسمين المستكين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو اتحاد الحركة
مع القدرة على حالة واتحاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات
كثيرة منظومة حصل لما لم يقدر به هذه علوم بحالة الله تعالى مجازي العادات يعرف بها وجود
أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعجبهم عن إقامة البرهان
العقل على أن نفس الإنسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير وليس محسوس ولا منطبع في الجسم ولا
هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملازمة
عندهم (والجواب) في هذا يستدعي شرح ما فهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)
تقسم عندهم إلى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس
الجسدية وهي معان منطبعة في الأجسام أعني هذه القوى (وأما الباطنة) ثلاثة (أحداها) القوة الحسية
في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيما تبقى صور الأشياء المرئية به فتعريف العين بل ينطبع فيها
ما يورده الحواس الجسدية فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولا كان من رأى العسل الأبيض لم
يدرك حلاوته إلا بالذوق فإذا رآه ثانياً لم يدرك حلاوته مالم يدق كالمرة الأولى ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا
الأبيض هو الحس ولو لا بدوان يكون عنده حكم قد اجتمع عنده الأمران أعني اللون والحلاوة حتى قضى
عند وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوجدانية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الأولى
تدرك الصور والمراد بالصورة ما لا بد له من وجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسمياً
ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعذوة والمراقبة فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئة
وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضاً كونه محالاً لها وتدرك السحابة شكل الأم ولونها ثم تدرك موافقتها
وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم والمخالفة والمواقفة ليس من ضرورتها أن يكونا
في الأجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الأجسام أيضاً فكانت هذه القوة معانية
للقوة الثانية وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ (أما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان
مخيلة وفي الإنسان معكدة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور
وهي بالتجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك بقدر الإنسان على أن يتخيل أن قرصاً
بطير وشخصاً رأسه رأس إنسان ويذهب بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك
والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سألنا لا بالقوى المدركة وإنما عرفت مواضع هذه القوى
بصناعة الطب فإن الآفة إذا تزلزلت بهذه التجويفات اختلقت هذه الأمور ثم زعموا أن القوة التي
تنطبع فيها صور المحسوسات بالجسم واس الجسدي تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القول والشيء يحفظ
الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فإن الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسة بخلاف

غيره مدونة بأن هيولى العقل الأقصى إنما صدر عن العقل الأول باعتبار إمكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام
الرازي من أن الجسم القليل من كل مقولة من الأعراض نوعاً واحداً أو نوعاً من الكم والآن والمتى وأن يفعل وأن يفعل فإذا استندنا
هذه الأشياء إلى جهة ثنتين أو ثلاثة أو أربعة فقد استندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بأن يقال إذا جاز والموجود الاثنان
والثلاثة يفتتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصدق الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدق الأعراض بخلاف

غير محصورة بغيرها بواسطة الصورة وبغيرها بواسطة النفس وأما اختصاصه بقدار مخصوص دون سائر المقدار فهو إما أن يكون
هو بولاه غير قابلة إلا لذلك المقدار أو يكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار بخصوص وإما أن العاكس الأقصى فيه نقطتان
لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لا أجل تعيين الحركة المخصوصة فإن العاكس الأقصى إذا تحرك على الوجه الذي
تحرك عليه فإنه يستحيل عقلا أن يصير سائر النقط قطعا فتعين الاقطاب لتعين الحركة ٧١ وتبين الحركة تنازع لإرادة المبدأ

المحرك بقى الكلام في
مخصص الإرادة منهم من
قال أصل الحركة للنشأ
بالمبادئ العالية في أن
يحصل له بالفعل الكمالات
التي يمكن حصولها كما
إن المبادئ العالية قد
حصل لها بالفعل ما هو
يمكن الحصول لها من
الكمالات ومخصوصية
الحركة للعناية بالأسافات
قالوا إن العاكس لو تحرك
لا على الوجه الذي تحرك
عليه كان التشبه حاصلا
أذن لا يحصل بها الانظام
الواقع في الأنواع العنصرية
على ما ينبغي فلذلك اختار
المبدأ المحرك الحركة على
هذا الوجه كما أن ردلا خيرا
لو أراد أن يذهب إلى موضع
لهم له ثم يكون إلى ذلك
الموضع طريقا ويكون
سلوكه لا حذوا ما قاما للغير
دون سلوك الطريق الآخر
فإن خيرة تحمل على سلوك
الطريق السافع للغير
فذلك هو ما ورد له الآخرون
بأن كل ما يفعل لغرض
كان تحصيل ذلك الغرض
أولى به فلو كان اختيار
الخصوصية لأجل الأسافات
كانت النفوس الفلسفية

الماء في كانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تطمع في الوجهية
وتحفظها بقوة تسمى ذاكرة فتصير الإدراكات الداطمة بهذا الاعتبار إذا ضم إليها التحية خمسة كما كانت
الطاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتقسم إلى محرك على معنى أنها باعثة على الحركة وإلى محرك
على معنى أنها باعثة على الحركة فاعلة والمحرك على أنها باعثة هي القوة البروعية الشوقية وهي التي إذا
ارتسم في القوة الحالية التي ذكرناها بصورة مطلوب أو هو رب عنه بحيث القوى المحركة الفاعلة على
التحرك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شوائية وهي قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الأشياء
المتحركة لصارته أو نأدة طلب الملائمة وشعبة تسمى قوة غنصية وهي قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشيء
المحرك صارا أو مفسدا طلبا للعقلية وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى إرادة (وأما القوة
المحركية) على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشجع العضلات
وتحذب الأوتار والباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وترمدها طولا
وتصير الأوتار والباطات إلى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الأجل وترك
التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل
لأن النطق أخص غرات العقل في الظاهر فنسبت إليه فله اقوتان قوة عامة وقوة خاصة وقد يسمى كل
واحدة عقلا ولكن يشارك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك البدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة
الانسانية المستبسط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان وأما العامة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من
شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي الغضايا الكلية التي
تسمى المتكاملات أو الأمور ووجود أخرى وتسمى بالفلاسفة الكمالات المجردة ما ذن للنفس قوتان
بألقاس إلى جهتين القوة النظرية بألقاس إلى جهة الملائكة انما تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية
وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها النسبة إلى أسفل وهي جهة
البدن وتديره مواضع الأخلاق وهذه القوة ينبغي أن تسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
القوى متأدية بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تتفعل ولا تتأثر هي عناد لتفعل تلك القوى هي الملائكة
يحدث في النفس من الصفات البدنية هيأت انقيادية تسمى ردائل بل تكون هي الغالبة ليحصل
للنفس بسببها هيأت تسمى فضائل فهذه البحار ما هو من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا
بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية إذ لا حاجة إلى ذكرها في عرضنا وليس شيء مما ذكره مما
يجب انكاره في الشرع فانها أمورة شاهدة أجرى الله تعالى المادة بها (واعلموا) أن نعرض الآن على
دعواهم معرفة كون النفس جوهر قائما بنفسه ببراهين العقل ولستنا نعرض اعتراض من يبعد ذلك
من قدرة الله تعالى أو يرى أن الشرع حاط بتقيضه بل زعمنا ليس في تحصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق
له ولكننا نذكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فنطالبهم بالأدلة (ولهم) دية براهين
كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم أن العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها أحاد لا تنقسم
ولابد وأن يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم ويمكن إيراد هذا على
شرط المنطق باشكاله (وايراد أن يقال) أن كان محمل العلم جسما منقسم ما فالعالم المحال فيه أيضا منقسم

تستفيد النفع من الأسافات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضا للنفع في الأسافات وأنتم لا تقولون به وهذا وإلى أنه لما كانت
حركة العاكس لأجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار أن المبدأ المحرك تلك
الحركة على سائر ما ورد هذا الوجه أيضا بأن المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الأوضاع كما أن
العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات ما ذن استحالة أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه المخصوص إذا لفرق في

أخرج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فإن قلت) الأوضاع التي تحصل بهذه الحركة
غير الأوضاع التي تحصل بغيرها يحصل ألا يحصل التشبه بالبحر وج هذه الأوضاع إلى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول
الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة إلى الفعل كما اعترفوا به ولا فرق بينهم ما في ذلك وديان خروج الكمالات إلى العمل أمر كلي لا يمكن
أن يصير عرضاً للحركة الجزئية بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمر آخر ثانياً لزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا إلى

لكن العلم الحال فيه غير منقسم بالمحل ليس حسماً وهو ما هو قياس شرطى استثنى فيه بقبض الثاني
فيمتنع بقبض المتقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر أيضاً في المقدمات فإن الأول قولنا
أن كل حال فيقسم ينقسم إلى محالة بفرض القسم في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا
أن العلم الواحد محل في الآدمي وهو لا يتقسم لأنه لو انقسم إلى غير ما به كان محالاً وإن كان له نهاية فيشتمل
على أجاب لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة فنحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها أو بقاء البعض
من حيث أنه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الأول) أن يقال بتمت ذكره على من يقول
محل العلم جوهر فرد مختص لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو
أنه كيف تمحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الطائفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه إذ
يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتجزأ ولا يشار إليه ولا يكون داخل
البدن ولا خارجة ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه إلا أن لا يؤثر في هذا المقام هذا فإن القول في مسألة
الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جلتها أقولهم جوهر فرد بين
جوهرين هل يلقى أحد الطرفين منه عين ما يلقى الآخر أو غير ما كان عينه وهو محال إذ يلزم منه
تلاقى الطرفين وإن ملاقى الملاقى ملاقى وإن كان ما يلقى غيره فقيسه أثبات التعدد والانقسام وهذه
شبهة بطول حلها وبتأخير عن الخوض فيها فلنذهب إلى مقام آخر (المقام الثاني) أن نقول ما ذكرتموه
من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة
الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه إذ ليس للعداوة بعض حتى بقدر أدراك بعضه ووزوال
بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فإن نفوس انبثا من مطبوعة في الاحساس لا تبقى بعد
الموت (وقد انفقوا عليه) وإن أمكنهم أن يتكفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الجسدية والحواس
المشتركة والقوة الحافظة لله ورولا عنكم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون
في مادة (فإن قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين
المتخصص مقروءاً بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والأشخاص (قلنا)
الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فإن كان اللون مطبوعاً في القوة الباصرة فكذلك الشكل
وينقسم بانقسام محل البصر والعداوة بماذا تدركه فإن أدركت جسمه فليقسم وبإيات شعري ما حال
ذلك الإدراك إذا قسم وكيف يكون بعضه أهواً أدراك البعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم
ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن
هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فإن قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانيكم
مهم ما لم تقدر واعلى الشك في المقدمات وهو أن العلم الواحد لا ينقسم وإن ما لا ينقسم لا يقوم بحجم منقسم
لم يمكنكم الشك في النتيجة (والجواب) أن هذا الكتاب ماصنفه الألبان التي اختلفت والتناقض في كلام
الفلاسفة وقد حصل إذا تنقض به أحد الأمرين إما ما ذكره في النفس الماطقة أو ما ذكره في القوة
الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع تلييس في القياس ولعل موضع الالتباس
قولهم أن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

تبيين ذلك الأمر الجزئي
بما أن القول البشري
قائمة عن اكتناء أمثال
ذلك فيجوز أن لا يحصل
ذلك الغرض الجزئي إلا
بتلك الحركة المخصوصة
وقيل بجعله أن تكون
هيولى كل فلك لا تنقل إلا
بتلك الحركة المخصوصة
فاحتارها على السكون
لحصول الأوضاع الممكنة
الحصول وبذلك تبين
المنطقان للقطبية والطاهر
أنه لا فرق بين الحركة على
هذين القطبين وبين
الحركة على قطبين
آخرين يكون بينهما بين
الأول والآخر في كل
واحد من الجانبين قدور
نصف عشر صغيرة فلا
يتصور أن تكون طبيعة
الطيرى قابلة لأحداها
دون الأخرى نعم لو كان
ثمة أمور متخالفة لا يمكن
أن يقال هي تقبل الحركة
صوب أحدها دون الآخر
(الحامس) أنهم ذهبوا
إلى أن فلك الثنوابات
مستند إلى العقل الثاني
باعتبار ما له من الجهات
من الامكان والوجود
والوجوب وفيه من

الذكوا كب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف ونيّف وعشرون كوكباً يلزم اسناد الكثير إلى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسام
أهم لم يقطعوا يكون القول مضمرة في العشرة فيجوز أن يكون مبدأ فلك الثنواب عقولاً كثيرة (لا يقال) هم وإن لم يقطعوا
بانحصارها في العشرة إلا أنهم حوروا وانحصارها قبل جعلها لا انحصاراً حتماً لا راجحاً وغرضنا بيان أنه لا يصلح أن يكون محتملاً على
أصولهم (لا يقال) لم لا يجوز أن يكون في العقل الثاني جهات أكثر من تلك التي لم نطلع عليها أو صدر عنه باعتبارها تلك الأكثر إذ هذه لم يقطعوا

ثاني حشيات كل عقل في الثلث أو الأربع (لأننا نقول) إذا حاز أن يكون في المعلول الشئ بحيثيات متكررة لم نطلع عليها فليحز
 أن يكون في المعلول الأول أيضا كذلك فيحصل به الاستثناء عن القول الناقصة أذ يحوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الأول باعتباره
 تلك الجهات أحرار الأولئك ونفوسهم غير احتياج إلى عقل ثان وثالث وهم لا يحوزونه لأنهم وإن لم يقطعوا وانحصارها في العشرة
 لكنهم حزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) حزمهم بأن لا تكون أقل من العشرة ٧٣ إمكان لاختلاف حركات الافلاك لأن

حركاتها لا تشبه بها فلو كان
 المشبه به واحد المكان
 الكل يتحرك إلى جهة واحدة
 على حد واحد من السرعة
 والبطء (لأننا نقول) بعد
 تسليم أن حركتها لا تشبه
 فلأنسلم أن اختلاف
 الحركات يدل على تعدد
 المشبه به تجاوز أن يكون
 المشبه به عقلا واحدا
 واختلاف الحركات
 لاختلاف جهة التشبه
 لا بد لهم من بيان أن في هذا
 الاحتمال وأيضا لا يشك
 وجود العقل العاشر إذ
 ليس ذلك يشبه به حتى
 بذاتنا على وجوده فيحوز
 أن يكون العقل التاسع
 الموجود للعقل التاسع
 موجودا للعالم العنصري
 بواسطة حشيات
 واعتبارات لم نطلع عليها
 (السادس) أن المكان
 طبيعة واحدة لا تختلف
 إلا بالخصائص فكيف
 صدر عنه نارة العلك
 الاقصى وتارة فلك غيره
 وتارة هيولى العالم
 العنصري ولم يصدر عنه
 نارة شئ أصلا كما في إمكان
 زيد مثلا وأي مناسبة
 بين إمكان المعلول الأول
 وبين وجود الفلك الاقصى

بأنقسام محله والحلل في لفظ الانطباع اذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون
 حتى يقال أنه منسبط عليه ومنسبط عليه ومنسبط في حوافيه فيقسم بأنقسامه ولعل نسبة العلم إلى محله
 على وجه آخر وذلك الوجه لا يحوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبتة إليه كنسبة أدرالك العداوة
 إلى الجسم ووجه نسبة الاوصاف إلى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لافعالها
 بشئ به فالحكم عليه دون الاطاحة بتفصيل النسبة حكم غير موزون في وجهه وعلى الجمل لا يشكر أن ما ذكره
 بقوى الظن وبقائه وانما يشكر كونه معلوما بقية ناعلم لا يحوز العلم في ولا يتطرق إليه الشك وهذا
 التقدير مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالاجزاء الواحد العقل وهو المعلوم المجرد عن المادة
 منسبطا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق
 وان لم يكن منسبطا عليه ولا منسبطا عليه واستكره لفظ الانطباع فعدل إلى عبارة أخرى ونقول هل
 للعلم نسبة إلى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما لم صار أولى من كون
 غيره عالما به وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام اما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل
 أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه وباطل ان يقال
 لا نسبة لواحد من الأجزاء فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للجمع نسبة فان التجميع من الممانعات
 مبين وباطل ان يقال ان النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شئ وليس كلاً منافيه
 وباطل ان يقال لكل جزء غير موضوعة نسبة إلى الذات لانه ان كانت النسبة إلى ذات العلم بأسرها فلو لم
 كل واحد من الأجزاء ليس هو حراً من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية طمانا فعل وان
 كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة في المعنى وقد
 بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد إلى شئ من ذات العلم
 غير ما إليه نسبة الآخرة انقسام ذات العلم بهذا اظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة
 في الحواس الخمس لا تكون الامثلة الصورية خربة منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في
 نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية (والاعراض
 على هذا ما سبق) فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة
 من عداوة الدئب كما ذكره وقائه ادراك للمحال وله نسبة إليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكره من عداوة العداوة
 ايسر أمر مقدار راللكية مقدار به حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها إلى أجزائه
 وكون شكل الدئب مقدر لا يكفي فان الشاة أدركت شئاً سوى شكله وهو المحالفة والمنسادة والعداوة
 والزبادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد أدركت مجسم مقدر فله الصورة مشككة
 في هذا البرهان كما في الأول (فان قال قائل) هل ادفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر
 متغير لا يتجزأ وهو الجوهر المرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر انفرادي يتعلق بشبه هندسية بطول القول
 في علمهم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والارادة أمناً في ذلك الجزء فان
 للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة واردة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وتري الكتابة في اليد
 والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزل يتطاع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد ير يد هابطا ليد

(١٠ - تهافت غزالي) وكذلك كيف يلزم من عقل المعلول الأول نفسه ومبدأ شئ آخران ولا يلزم ذلك في انسان
 (و جوابه) انهم لم يقولوا ان إمكان العقل الأول أو جوب وجود حرم العلك الأول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتباره كانه يوجب ذلك
 ولا يلزم ان يفعل غير العقل الأول ما فعله بتوسط إمكانه وان كان إمكانه مأموراً بالحقيقة لان العقل الأول يخالف بالحقيقة أساساً
 الاطواع عقولاً كانت أو نفوساً أو اجساماً فيحوز أن يكون العقل الأول يصدر عنه بواسطة إمكانه فلك ولا يصدر عنه غيره بواسطة

امكانه ذلك بل شيء أصلاً وأما قولنا وأما مناسبة بين إمكان العقل الأول ووجود العالم الأبدى فغير متوهم لأن المقصود بيان جهات متعددة في أمر بسيط يصير بها أميداً لكثير لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتب عليها المصدر وفان القوى البشرية قد صرحت أدراك مثل تلك المناسبة في أكثر الأشياء فكيف في المادى العالمة وأما قوله وكذلك كيف لمزمن من تعقل المعلوم الأول نفسه ومبدأ شيئاً آخران ٧٤ ولا لزم في إنسان فقد عرفت حواشه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي

وتعذر لا لعدم الإرادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في حيز من الجسم لكان العالم ذلك الحيز دون سائر أجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة إلى محل مخصوص وهذا هو سبب فائه يسمى ممتصراً أو سامعاً واثقاً وكذا البهيمية توصف به وذلك لا يدل على أن ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التحور كما يقال فلان في بغداد وإن كان هو في حيز من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف إلى الجملة (دليل رابع) قالوا إن كان العلم محل جزأ من القلب والدماع مثلاً فالمجهول ضده فيدعى أن يحوز قديماً به يجوز أن يحوز من القلب أو الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالماً وأما حاله شيء واحد فلما استدل ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم وإن ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسماً إلى احتمال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يصادف ضده في محل آخر كما تحت مع البلوقية في فرس واحد والسادو والياض في العين الواحدة ولكن في محايين ولا يلزم هذا في الخواص فانه لا ضل لا دراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهم إلا التقابل الوجودي والعلم لا يجرم فلا يجرم بقول يدرك بعض أجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يفتى عن هذا قولكم أن العالمية مصادفة للعالمية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان أطلق الامم على الجملة تبدل المجاز كما يقال هو في بغداد وإن كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصر وإن كان بالضرورة يعلم أن حكم الانصار لا يثبت للرجل واليدل يخصص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد الاعمال فبالاحكام تقتصر على محال العمل ولا يختص على هذا قول القائل ان المحل المتيقن لقبول العلم والجهل من الانسان واحد في تضاد ان عالمه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة بشرطه أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معاً تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفر عما يشاق اليه فتحتمل فيه البقرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنمرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها ارتباط واحدة وهي النفس وذلك للبهيمية والانسان جميعاً واذا التحدث ارتباط استحال الاضافات المتناقضة بالبدنة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بالآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والثاني محال فانه يعقل نفسه فالقديم محال (قلنا) نسلم أن استثناء تقيض التالي ينتج تقيض المتقدم ولكن اذا ثبت الازم بين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان يحس فبالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الخواص فان كان العقل لا يدرك الا الجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل الله عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ماذا كرموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتلقى نفسه فيكون ابصاره لغيره ونفسه كما يكون العلم الواحد علماً لغيره وعلماً بنفسه ولكن الغشاة جارية بخلاف ذلك ونحو القواعد عندنا حائر (والثاني) وهو اقوى انما هذا في الخواص ولكن لما قاتم اذا امتنع

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات حار به محرمي ماذا كرموه فلا تطلو الكلام يدركها (قال الامام الغزالي) ماد كرمه الحكمة من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فاعله تابع من منهم اذ لا يمتدحور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى ونفعه من ثلاثه أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون الممتدحور مختاراً مراداً بالمفعلة حتى يكون فاعلاً والله تعالى عندهم هو حجب لا مختار وأما الذي في الفاعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعله تعالى أو ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصد عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادراً

مده وفعله تعالى ثم قال ولتحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصل كلامه في الاول هو ان الماعل عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يعقل الضوء والشخص يعقل الظل فهو محازف أو متوسع في التحور توسعاً خارجاً عن الحد باطلاق الماعل على ما ليس فاعلاً مجرداً لا مشترك في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجسم ادوتيل الجسم لا فعل له وانما الفعل للجسم وان لم يكن وكان كلاماً مقبولاً وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل إلى الارادي والطبيعي غير صحيح على

سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وإن كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقي الآن عدم استنكاره باعتباره جعل الفعل مجازا عن مجزوء
التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقة أعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تذكر برعى التحقيق كقولنا انظر بعينه وتكلم
بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كان
الظهور والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دفعا ٧٥ لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والشئ يبرد والسقمونيا
تسهل وامثال ذلك مجاز
لان كل ما ذكر يتضمن
الفعل لان معنى قولهم النار
تحرق انها تفعل الاحراق
وكذا في غيره والعامل
يتضمن معنى الارادة
ولا ارادة في شئ منها بدليل
اننا لو فرضنا حادثا توقف
في حصوله على امر
ارادى وغير ارادى اصاب
العقل والافعال الى
الارادى فان من ألقى
اسما في البارقات يقال
هو اقاتل دون النار فلو
كان اسم الفاعل بطابق
على المرید وغير المرید
على وجه واحد لم يصف
القول الى المرید نفسه
لغة وعرفا وعقلا وكونه
تعالى سببا لوجوده وكل
موجود سواء بطريق
الاجاب لا يحتاج تسميته
فاعلا ولا تسمية العالم فعلا
وصنفا له اذ ليس سبب تسميته
له بطريق الاختيار
عندهم ومحصل كلامه في
الثاني ان الفعل هو
الاحداث واخراج الشئ
من العدم الى الوجود
وذلك لا يتصور في القديم
اديس له حالة العدم

ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض وأى بعد في ان يفرق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها
في انما احدية كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفقد الادراك الا بانصال الملموس بالآلة الالهية
وكذا الدوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو طبق أجفاه لم ير لون الجفون لانه لم يبعده عنه
وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الماحية الى الجسم فلا بد ان يكون في الحواس الجسمانية
ما يسمى عقلا ويخالف سائر ما في ان لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة
جسمانية كالابصار ما أدرك آتته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آتته فدل انه
ليس آلة ولا مخلولا لا يدركه (والاعتراض على هذا كالاتراض على الذي قبله) فاننا نقول لا بد
أن يدرك الابصار محله ولا كنهه حواله على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفرق الحواس الجسم في
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاحسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل أن
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن تفكر من جرى معين على كل مرسل وما عرف بالانفاق بطلانه
وذكر في المطلق أن يحكم بسبب خرق أو خزيات كثيرة على كل حق مشلوعا اذا قال الانسان ان كل
حيوان فانه يحرك عند المصح فكذلك الاسفل لا ما استقر بالحيوانات كما هو اربابها كذلك فيكون ذلك
لغاية عن التماسح فانه يحرك فكذلك الاعلى وهو لا يستقر بالاحواس الجسم فوجدوها على وجه
معلوم فحكوا على السكل به فدل للعقل حاسة أخرى تحرى من سائر الحواس مجرى التماسح من سائر
الحيوانات فتكون ادراك الحواس مع كونها جسمانية مقسمة الى ما يدرك لمحله الى ما لا يدرك كما انقسمت
الى ما يدرك مدركه من غير جماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالانصال كالذوق واللمس فماد ذكره
ايضا ان أورث نظمه لابورث يعيناهم وثقابه (فان قيل) استأنه قول على محرد الاستعارة لحواس بل
نقول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يزب عنه ادراكها حتى
لا يتخلوا عن عقله ما جميعا كما أنه لا يتخلوا عن ادراك نفسه فان أجندنا لا تزب ذاته عن ذاته بل يكون مثنيا
انفسه في نفسه أبدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ أو لم يشاهدهما لا يشرع من انسان آخر
لا يدركهما ولا يعقدهما فان كان العقل حال في جسم فينفع أن لا يعقل ذلك الجسم أبدا ولا يدركهما
أبدا واديس واحد من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحال
في محل اعم يدرك المحل نسبة له الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى المحل فيه فايدركه
أبدا وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبدا اذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى اليه كما
أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبدا ولم يعقل عنه بحال (قلنا) الانسان مادام يشعر به نفسه ولا يعقل
عن افعاله يشعر بجسمه لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يشهد بنفسه جسمه
حتى يشهد نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره لا يناسب البيت ولا الثوب وثباته لا يصل
الجسم ملازم له وعماته عن شكله واسم كعماته عن محل الشم وانهم ما اثبتا في مقدم الدماغ شيئا
يحتاج الى شئ فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين
وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى
داخل الاذن وكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم أن قوته التي هو اقوامه الى قلبه وصدره أقرب منها

ليخرج منها الى الوجود والحادث أعني كون الوجود مسموقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل
الفاعل فالوجود الغير المسمى بمركب بالعدم لا يصلح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا لا ينبغي أن يكون بفعل
الفاعل أولا يرى ان ذات الفاعل وتدرية وعمله شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا
يتميز وأما المفعول مع الاله فيجوز أن يكونا قديمين وأن يكونا حادثين (فان قيل) الجسم لا يعقون يكون العالم فعلا الا كونه معلولا فإذا

سليم جوار كون المعلول دائما واما العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس
الامر ان يثبت كون الاسلام باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في
كون الوجود فعل العاقل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بعدم صفة الوجود من آخره عنه بل هو كان شرطاً في الفعل وهو مقدم
على الوجود ولم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً بعدم ليس معناه المتبادر

ليرد ما ذكر بل المراد كون
الشيء بحيث لو وجد له كان
هادئاً وهذا المعنى ليس
متأخراً عن وجوده
لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم
يجعل الحدوث شرطاً في
الفعل بمعنى التأخير
والايجاد كيف وقد جوز
ان يكون المعلول مع العلة
قد عين بل في تسمية التأثير
والايجاد فعلاً لادعائه ان
معنى الفعل هو الاحداث
واخراج الشيء من عدم
الى الوجود وهذا ولا يخفى
عليه ان ما لم يذكره
في الوجهين ليس رداً
لذهنبهم ولا بطلاناً لمقدمهم
بل هو نزاع معهم في امر
له نظري لاحصا في نقده ولا
طائل في رده مع ان الثاني
أعني اعتبار الحدوث في
مفهوم العلة هل دعوى بلا
دليل والاول يمكن المناقشة
في دليله وانترامه بان قول
العرب البار تحرق والتج
يبرء وامثال ذلك من قبيل
المخارج بالكلية عن
قانون اللغة وبه مدعى
الانصاف الواجب رعايته
في المناظرة مع انه لا ضرورة
في ارتكابه ولا موجب
للتزامه الا توهم كون

الى رجله فانه يقدر نفسه باقيام عدم الرحل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيام عدم القلب فاذا ذكر ومن
انه يفعل عن الجسم تارة وتارة لا يفعل عنه ليس كذلك (دليل سابق) قالوا القوي الدراك بالآلات
الجسمانية تعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفيد مزاج الاحسام
فتملكها او كذلك الامور القوية الجلية الادراك لا يوهنها ووربما تنفسها حتى لا تدرك عقبيها الا في
الاضعف كالصوت العظيم للسمع والدور العظيم للبصر فانهما ينفسان ويمتنع عقبيهما عن ادراك
الصوت الخفي والمريثيات الدقيقة بل من ذاق الخلوة الشديدة لا يحس بعدها بخلوة ودونها او الامر في
القوة العقلية بالعكس فان ادامة النظر الى المعقولات لا يوجب الضروريات الحسية يقويهما
على درك النظريات الجمعية ولا يضعفه او ان عرض لها في بعض الاوقات كلال وذلك لاستعمالها اقوة
الحياة واستمرارها فتضعف آلة القوة الحسية فلا تستخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فاما نقول)
لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور فليس ما ثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر
بل لا يبعد ان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة
ولا يوهنها وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يحدد قواها بحيث لا تحس بالاثرفها فكل هذا ممكن اذا حكم
الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كاهاتضعف قواها
وعدم متبني الشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعد هذا يضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تقدير النظر في المعقولات عند حلول المرض
بالبدن وعند الحرف بسبب الشجوخة فانه مهم ما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد
بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائماً بالبدن فان استثناء عين الثاني
لا يمنع (فاما نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والثاني محال
فالمقدم محال وادقلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجوداً (ثم السبب
فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذ لم يرد في عاقل ولم يشعها اشغال فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى
البدن وهو السياسة له وتدريبه وفعل بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهو اما ثمان
متعانداً فيهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتقدر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والهم والوجع فاد احدثت تنف كفي معقول
تطلعت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل وبطوره من غير ان يصيب آلة
العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر
العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التنازع في اختلاف جهتي
فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التنازع فان الخوف يدهل عن الوجد والشهوة عن الغضب
والنظر في معقول عن معقول آخر وآيته ان المرض الحال في البدن ليس يمرض لتحل العلوم لانه اذا عاد
يصحح ما يفتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعتراض) ان نقول نقصان القوى وزيادتها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد تقوى
بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر وأمر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا ان

العقل معتبر في مهمات هذه الاعطال وهو في محل الجمع واستدلاله على ان العمل الحقيقي
ما يكون بالارادة بالوقوف في حدوده على امر من احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف العقل واللغة الفاعل الى
الارادي مدفوع بانه ان اراد ان يضاف اليه فقط دون الآخر فموقع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك يقال يروي المائيل الثاني اشهر
في الاستعمال واطهر عند العقول وان اراد ان يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلّم ولا يفيد المطالب وما ذكره من ان من

ألا في أنسابنا في النار فثبت يقال هو القاتل دون النار فثبت نسائه يجوز أن يكون ذلك لخصوضية القتل لا مطلقا أو غاية ما يرجع إليه كلامه ومنتهى مقصده ومغرامه ادعاء التلبس عليهم ولهم أن يقولوا ترى بدا الماعل المأثور مطلقا بأي وجهه كان بأرادة أو غير أرادة وبالفعل الاثر تارة والتأثير أخرى سواء كان الأثر مسبوقا بعدم أولا وسواء كان التأثير احدا نا أو واجدا من غير سبق بعدم فان كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردناه فهم حقيقة نفيهما اردناه والا ٧٧ فمعازان وأي فائدة لنا في كون لفظ الفعل والماعل حقيقة فيهما

اردناه من المعنى أو أي ضرر في مجازيتهما بل لو لم يوضع هذان اللفظان لشي أصلا لم يكن في ذلك ضررا ما وأي حاجة لنا إلى التلبس في معقدها فانا نصح جهارا بأن المبدأ الأول موجب لا مختار وان العالم قديم لا محدث بل ندعي مدادين باعلى أصواتنا ان الاختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون نقص لا يليق بحساب كبريائه فليس قصده التلبس والتدليس ومحصول كلامه في الثالث أعني استحالة كون العالم فعلا له تعالى على أصلهم اشرط مشترك بين الماعل والفعل هو أنهم زعموا أن الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والواحد مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلا له تعالى على أصلهم (فان قالوا) العالم بجملته غير صادر عنه بغير واسطة بل الصادر عنه هو مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه

يدعي الغالب ولا بعد أن يختلف الشئ والمصر في أن الشئ بقوى بعد الاربعين والبصر يصنع وان تساوي باقي كونهما حالين في الجسم كانت تفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشئ من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف أمر جها ولا يمكن الوقوف على ضبطها ولا يعلم أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال ويكون أحد الأسباب في سقي الضعف في البصر دون العقل ان البصر أقدم منه في الله مصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف لباس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس أقدم فهذه الأسباب ان خاض الحائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات ولا يمكن أن ينفي عليها علم موثوق به لان جهات الاحتمال التي فيها أثر يدبها القوى أو تنصف لا تحصر فلا يؤثر شيء من ذلك بقينا (دليل تاسع) فالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا رايا صبيبا انفصل من أمه فمريض مرارته يذبل ثم يسمو ويغوي عينا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاخزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره وبكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بدميته حتى انه يبقى معه معلوم من أول صباه وكون قد تبدل جميع أعضائه فدل ان للنفوس وجودا سوى البدن وان البدن آلت (الاعتراض) ان هذا ينقض بالهوية والنسبة اذا قيس حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال ان هذا اذ كان بعينه كما يقال في الانسان وادس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يطل بمحفظ الصور والتخيل فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل يقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان يمتحن عنه فلا هو ذلك الانسان باعتباره ما بقي كما انه يقال هذا اذ كان الشجر وهذا اذ كان القرمس وكون بقاء المني مع كثرة التحال والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ودرتم صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا احتلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فحين في المرة الاخيرة فنجدهم بان شيء من الماء ورد الا قبل باق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة فربما من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فانما صاب الغذاء في البدن وانحلل اجزاء البدن فصاها صبا الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكميات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا فتدرك الانسان المطلق عندما مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وابل لم يكن على لون المشاهد وقدره وصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل بدخل فيه بل لعدم الانسان لبق حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده

يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء العقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط (فلنا) فيسألزم أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أحاد بل تكون الموجودات كلها آحادا وليس كذلك فان الجسم عنه منهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس احدهما علة للآخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ينقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ

الاول بسيط وفي العلويات مركب فلم ينته المثل المركب الى علة بسيطة لم يتصور رانته سلسلة المعلومات الى المبدأ الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر خراما على الاول او بتوسط الغير من المال وذات باطل لاننا علمنا انهما وجودا وجودا لا يتناقى لهما ضرورة ولا يخفى علينا ان ما رجعوه من ان المبدأ الاول واحد من جميع الوجود وان ٧٨ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

الحس من تخصصه يصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص كايما مجردا عن المواد والاضاع حتى تقسم أوصافه الى ماهو ذاتي مثل الجسمانية للزهر والحيدوان والحيدوانية للانسان والى ماهو عرضي له كالبيض والطول للانسان والزهرة ونحوه بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والزهرة وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان الكل المجرى عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في علة وذلك الكل المعقول لاشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجردا عن الوضع والمادة بالاضافة الى الماحوز فهو محال فان الماحوز منتهى وضعه واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو العلة العاقلة فينبغي أن لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والاولى ذلك لثبوت الذي حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وصفته هو حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس محمولا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المجرى عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقررون بقرائنه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس او لونية تلك الصورة الى سائر الاحاد المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما اذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا يدعى عرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حصيدا في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبع في خياله من الماء مثل الكل واحد من احاد الماء فقد بطل انه كلي بمذاق المعنى وكذلك اذا رأى الدم مثلا حل في الخيال وفي العقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط السكر وانقسام الاصابع عليه وانه الاصابع مع الاطمار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى بدا أخرى عماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا يؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقدرى بدا أخرى تحتها في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة ليد فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتختلف في اللون والقدر فانتسابا في الاول لا يتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يتخالف يتجدد صورته فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحوار فلا يستفيد من الزهر صورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال اذ ادرك صورة الماء وتغير وكذا في كل من شابهين وهذا لا يؤخذ بثبوت كلي لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له حكمه بوجوده صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع من المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في الماحوز من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان الهوس الانسانية يستحيل علمه بعدم وجودها وانها مرمية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم دليلان أحدهما) قولهم ان عدمه لا يمحوا ما ان يكون بموت البدن أو بغيره يدبراً عليه أو بقدرة انقادرو باطل ان عدمه بموت البدن فان البدن ليس محلا للهابل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في الصدر وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون

فادامرنا بمبدأ اول واحد من جميع الوجود وليكن (ا) مثلا وصدرة في شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) يصير في ثمانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثمان وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ح د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ح د) ناسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاناث عشر وتكون هذه كاهافي ثمانية المراتب ثم اذا جاوريا هذه المراتب حاز وجودا كثيرة لا يحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المتقدمين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

غاية أنه لا يكون جميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انشاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا ذاتا في انسابا أخرى الذارفات كان القائل هو الماتق وان كان بتوسط الارلان لا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر نعم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يتخلو عن وجوده من الخلال كما عرفت في الفصل السادس في تجديدهم عن الاستدلال على وجوده صانع للعالم الذي هو السموات وما فيهما والعناصر وما يتركب منها كما قال الامام الغزالي من قال

بحدوث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول من ضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم
ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع مذهبهم ايضا معقول وان كان اطلاق الدليل وأما القلاسة فهم مع قولهم بقدم العالم أثبتوا
له صاندا وهو الذي انما هو ابطال (واقول) ان أراد ان يقدم شي ياتي مع لوايته وكونه اثر للعللة فيمتنع كيف وقد
حوزه من قبل وان أراد ان الصانع هو الذي اوجده عالم يوحد فهو ادعى تقدير ٧٩ تعالى لا يضرهم لاهم لا يفتنون للعالم

حالا فيها انظمة كالنفوس البهيمية والقوى السماوية ولان النفس مع الابعاد مشاركة آلة وفلا
عشاركتها فاعمل الذي لها مشاركة آلة التحيل والاحساس والشهوة والغضب فلا حرم بقصد بفساد
البدن ويفوت بفواتها وفعالها اذا تعاونت مشاركة البدن ادراك المتعولات المجردة عن المواد ولا حاجة
في كونه مدركا للمتعولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المتعولات ومهما كان له دخل
دون البدن ووجود دون البدن لم تقتصر في قوامها الى البدن وباطل أن يقال انها تنعدم بضمها
الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذا تنعدم صورة
المائية بضمها وهو صور رقها والمائية والمادة التي هي المحل لانعدام قط وكل جوهر ليس في محل فلا
يتصور عدمه بالصداد لا ضد لما ليس في محل فبالاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل أن يقال
تهنى بالقدره اذا انعدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدره وهذا عين ما ذكره في مسئلة ابدية العالم
وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوه الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت
البدن لانه ليس حال في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى وقد دللنا على ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يحل
البدن عن عدمه وله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الابدان ههنا اختاره ابن سينا والمحققون
وانكر واعلى اقلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بسلك برهاني محقق وهو
ان النفس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت زما لا اعظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه
وانزعج انه لا ينقسم فهو محال اذ علم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة ان كانت
معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل
اضافة وان كانت النفس متكثرة فبما اذا تكثرت ولم تتكثربها المواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالاصقات
اذ ليس فيها ما يوجب احتلاف الصفة بخلاف النفوس بعدم موت البدن فانها تتكثربا اختلاف الصفات
عند من يرى بقاءها لانها استقامت من الابدان هيئات مختلفة لا تنقسم نفسان منها فان هيئاتها انحصرت
من الاخلاق والاحلاق لا في ذاتها بل في كمال الخلق الظاهر لا في سمائل ولو كانت لتلاشقه عليه نار يد بعمره
معه اثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث الطرفة في الرحم واستعداد من اجها لقبول النفس
المنزلة ثم قبلت النفس لالامها نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحدة نقطة ثان التوأمين في حالة واحدة
للقبول فيتم تلقيهم بانفسان يحدثنان من المبدأ الاول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون هذا مديرا للجسم
ذلك لانفس ذلك مديرا للجسم هذا ليس الاختصاص بالاعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين
ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الآخر والافقه
حدثت نفسان معا واستعدت نقطة ثان لقبول المديين معا في المخصص فان كان ذلك المخصص هو
الانطباع فيه بطل بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين
هذا البدن على المخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فأي بعد في أن تكون شرطا في بقاءه
ماذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها بالابادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث
النشور كما ورد به الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق روع
لم يبيح وشوق جلي خلق في هذا البدن خاصة يشعلها ذلك عن غير من الابدان ولا يتخللها في لحظة

بلا خلاف والمعتد من الادلة المذكورة لاسيما انه برهان انطباعي وهو منة توضح بحدوث متعاقبة لا اول لما ودم معتد فون بجوازها الى
 بوقوعها واما المتكلمون فهم ينكرون الحوادث المتعاقبة التي لا تنهاى ولا يجوز وثنا فلا ينتقض بها على اصولهم واجيب عنه بان
 الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجمعة في الوجود فلا ينتصروا للتطبيق بين اجزائها الا في الخارج اعدم اجتماعها فيه ولا في الدهن
 لاستحالة وجودها لا ينتهاى على سبيل ٨٥ التوصل في الدهن ووجودها الاحالي فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الواحدان ولا

حربان للدليل فيها لا ينقض
 وهذا بخلاف الاحكام
 المجمعة في الوجود المترتبة
 بالمكان الى غير النهاية
 فانها لو حودها مجمعة
 وترتيبها وضعها مجرى فيها
 التطبيق ويتم البرهان
 فلذلك كما يبط لانه (فان
 قلت) النقص بالحوادث
 المتعاقبة وان سلمنا ندفعه
 لكنه ينتقض هذا الدليل
 بالعموس الانسانية التي
 لا نهاية لاعدادها عندهم
 مع كونهما مجمعة في الوجود
 لبقائها ادم خراب البدن
 الى الابد على ما زعموه
 (قلت) لا تنقض بالنفوس
 الانسانية ايضا ادريس
 بينها ترتيب توجه لوضعا
 ولا طمع ان لا يجرى فيها
 البرهان المذكور اذ لا يرم
 من كون الاولى من
 احدى الجانبين باراء الاولى
 من الجملة الاخرى كون
 الثانية باراء الثانية واثالثة
 باراء الثالثة وهكذا حتى
 يتم التطبيق لله م الادا
 لاحط العقل كل واحدة
 من الجملة الاولى واعتبرها
 باراء واحدة من الجملة
 الاخرى لكن العقل
 لا يقدر على استحضار ما لا

فتمتقي مقيدة بذلك الشوق الحلي بالبدن المدين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها به ساد البدن
 الذي هي مشتقة من الحلية الى تدبيره مع قديمي ذلك الشوق به فساد البدن ان استحكم في الحلية
 اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسرها شهوات وطلب المدة قولات فتأذي بذلك الشرق مع ذوات الآلة
 التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما من نفس زيد لشخص ز يد في اول الحوادث فليسبب ومداينة
 بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً اصل هذه النفس من الاحراز يد مناسبة بينهما
 ويترشح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المماسات وعدم اطلاعا على تفصيله
 لا يشكنا في اصل الحاجة الى محض ولا يضرب ايضا في قوله ان النفس لا تنفي بماء البدن (قلنا)
 مهم ما عابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المحهولة على وجه
 يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد البدن فان الجسم هو الذي لا يمكن الحكم عليه به يقتضي
 التلازم لا دلائل تلك المسئلة ضرورة في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا تفتى بالدليل الذي
 ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرته الله تعالى كما قررناه في مسئلة مرمدية
 العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم ممتمة وهو غير مسلم فما
 الدلائل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذ لم يكن دائرياً
 البني والاثبات ولا يبعد ان يريد على الثلاث والاربعة فعمل للعدم طريقا رابعا وحاسا سوى ما ذكرتموه
 لخصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا اكل جوهر ليس
 في محل فيستحيل عليه ادم بل البساط لا تنعدم قط وهذا الدليل يشبه فيه اولان موت البدن
 لا يوجب اعدامه كما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم بسبب ما ي سبب كان فقيه قوة الله ساد قبل
 العدم أي امكان اعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ او حوده من الحوادث فيكون امكان الوجود
 سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكان امكان الوجود
 وصف اصافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذا قيل ان كل
 حادث مفقود الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم بالمادة
 التي فيها قوة الوجود قابله للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول
 عند طرأته وهو غير ذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طرأته ان العدم حتى بعدم
 منه شئ كما وجد به شئ ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقوله وامكانه
 كما ان ما بقي عند طرأته الوجود يكون غير ما طرأ او قد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم ان يكون الشيء
 الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي مع طرأته العدم وقد كان
 هو حامل قوة العدم قبل طرأته العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمعدم منها كالصورة وان كان
 النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرضنا فيها تركيبا من صور ومادة فحين
 سئل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد وان ينتهي الى اصل فحين العدم على ذلك الاصل
 وهو المعنى نفسا كالتحصيل العدم على مادة الاحسام فانها ازل لشيء ابدية وانما تحدث عالم المصور
 وتنعدم منها المصور وفيه اتم طرأته المصور عليها وقوة اعدام المصور عنها فانها قابله للفساد

نهاية له مفصلة لادومة ولا في زمان ممتدا حتى يتصوره كالتطبيق ويظهر الحاصل بل ينقطع التطبيق بانه قطاع اعتبار
 الوهم والعقل واقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تتجمع في الوجود الخارجى لكنها مجمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابته
 معاني علم الملا الاعلى وذلك يكفينا في اتمام النقص على اصولهم (لا يقال) ان العلم بثبوت تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذي هو
 لعدم لا يشتهون طرأته في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لا نقول) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

الزاعم بأنه لا يتم على أصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الأول على قوائيمهم وهذا المقصود حاصل لأنهم قائلون بأن علوم العقول والنفس
بمحصول صور الأشياء قبل علم المبدأ الأول أيضا عند الشيخ أي على فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود والعدم حتى تمتد في
علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشئ أما ألا بدلان الترتيب بين تلك
الحوادث ليس بمجرد ترتيب أزمنتها بل بغير ترتيب طبيعى عدمهم لتوقف بعضها على بعض ٨١ كما تقر من قواعدهم (لا يقال)

الترتيب الطبيعى بين
الحوادث إنما هو في الوجود
الأصلى دور الظلى (لأننا
نقول) علم المبادئ العالمية
بالأشياء عندهم بسبب العلم
بملاها وكل حادث حزم من
علة حادث آخر فكذلك علم
كل واحد من الحوادث
حزم من علة علم الآخر
فيحصل الترتيب الطبيعى
بحسب الوجود الظلى أيضا
وأما ما يضاف أن عدم
دخول الزمان في تلك
العلوم إنما هو بحسب
أوصافه الثلاثة أعني
المضى والحالى والمستقبل
والاستعدادية على معنى
أن علمها بالحوادث ليس
من حيث أن بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضى
وبعضها في المستقبل إذ
لما مضى ولا حال ولا
مستقبل بأدنى نسبة إليها
لكنها تعلمها بأوقاتها
الواقعة هي فيها وذلك يكفي
في الترتيب بحسب الأوقات
في نظم برهان المنطقى
فيها على ما يقتضيه
قواعدهم فيكون مقتضا
ها وأما النفوس الإنسانية
فرغم بعضهم أن يبنوا
ترتيبها بوضعها وطبعا فيجوز
فيها برهان التعليل

على السواء وقد ظهر من هذا أن كل موحد إحدى الذات يستحيل عليه عدم ويمكن تفهم هذا
بصفة أخرى وهي أن قوة الوجود لا شئ يكون قبل وجود الشئ فيكون بغير ذلك الشئ ولا يكون نفس
قوة الوجود (بنيانه) أن الصحيح البصرى يقال أنه ناصر بالقوة أى فيه قوة الابصار ومعه ما ان القوة التى
لا بد منها في العين ليصح الابصار ووجوده وان تأخر الابصار فلما خسر شرط آخر فتكون قوة الابصار
للسواد مثلا موحد لاهين قبل اصدار السواد بالفعل فان حصل اصدار السواد بالفعل لم تكن قوة الابصار
ذلك السواد موحد عند وجود ذلك الابصار ان لا يمكن أن يقال معها ما حصل الابصار وهو مع كونه
موحد بالفعل موحد بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهى حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا وإذا
ثبتت هذه المقدمة فمقول لو انعدم الشئ البسيط امكن امكن عدمه قبل العلم حاصل لذلك الشئ وهو
المراد بالقوة فيكون امكن الوجود أيضا حاصله فان ما لم يكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن
الوجود فلا نفي بقوة الوجود الا امكن الوجود فتؤدى الى ان مجتمع في الشئ الواحد قوة وجوده نفس
مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في
العين التى هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ تؤدى الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل وحسب
متناقضان بل هما كالأشياء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفى اثبات قوة
العدم للبسيط قبل العلم اثبات لقوة الوجود في حلة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذى قررناه علم
في مضميرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألة أزلية العالم وأبدية ومنشأ
التبليس وضعهم الامكان وضعها مستديما محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه عافيه مقتنع فلا نعيد بيان
المسألة هي تلك المسألة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه حوهر مادة أو حوهر نفس فهو مسألة في
ابطال انكارهم اثبات الأجساد ورد الارواح الى الأبدان ووجود البار الجسمية ووجود الجنة
والخزائن وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة لغيره من اعوام الخلق لتعظيم ثواب وعقاب
روحانياتهما على رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لأدلة قاد المسلمين كافة فلم يقدم تفهم مع تقدمهم في
الأمور الأخروية ثم انهم عرض عما يخالف الاسلام من جعله وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء
مزمدا ما في لذة لا يحيط الوصف بها العظمة وأما في ألم لا يحيط الوصف به العظمه ثم قد يكون ذلك الألم
مخلدا أو قد ينقص على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم والمادة تفاوتها غير محصور
كما يتفاوتون في المراتب الديوية ولداتها تفاوتها غير محصور والمادة السرمدية للنفوس الكاملة الركية
والألم السرمدى للنفوس الناقصة المطلحة والألم المنقص للنفوس الكاملة المطلحة فلا اتصال السعادة
المطلقة بالاكتمال والتزكية والطهارة والاكتمال بالعلم والركاء بالعمل ووجه الحاجة الى العلم أن القوة
العقلية عند أولها ولدتها في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية ولدتها في نيل المشتى والقوة البصرية
لداتها في المطر الى الصور الجلية وكذا سائر القوى واعمالها هي من الاطلاع على المعقولات البدينية
وشواغلها وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة لذتها في نيل المشتى والنفوس البدينية
الاشتغال بالبدن بنفسها واولها عاينها كالمنايع لا يحس بالألم ولا يجد لا يحس بالمبارك فادركت
ناقصة حتى انقطع عنها شغل البدن كانت في صورة الحدرا اذا عرص على البار لا يحس بالألم فادارال

(١١ - تمهات عزالي) فيتمت على أصولهم ما اوضحنا بحسب ترتيب أجزاء الزمان الواقعة هي فيها وأما ما بدلان
نفس الابن موقوفة على بدنه الموتوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن فبذلك الحريان باعتبار الترتيب الوضعي بان جميع الآحاد
لا ترتب فيها الاذني يحدث منها جملة في زمان أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في أزمان متتالية فلا يتصور الترتيب
في الجميع بمجرد ترتيب أجزاء الزمان وأما البعض منهم فادركت تميز كنعس زيد مع نفوس آباءه الى مالا نهاية لكنهم من حيث انهم مضافه

الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الازمة وبدونها لا تكون مرتبة و باعتبار الترتيب الطبيعي بان نفس
 الابدية الحركات مخصوصة هي عال معدة لمصالح مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن في ترتيب له حد من سلسلة من نفس
 الابن وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة له بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق
 آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق ٨٢ الموجود على المعدم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها

الحدوث عن بالالم العظيم دفعة واحدة وهو ما والنفوس المدركة للاحداث قد تلتزم التعداد ادقيا فاصرا
 عناية تضيئه طبعها وذلك أيضا الشواغل البدن وأنس النفس شهورها ومثاله مثال المرتضى الذي
 في فيه مرارة يستشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه فلا يملك ذلك
 به المعرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله
 مثال من عرض عليه الطمع الآلا والدرق الاطيب وكان به عارض مرض عنه من الادراك نزال
 العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة واحدة أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص ايضا أحبه ذلك الشخص وهو
 تأتم أومعه ملى عليه أوسكران ولا يحس به في نفسه بخافة فيشعر بلذة الوصول بعد طول الانتظار دفعة
 واحدة وهذه اللذات حبيبة فالإضافة الى اللذات الروحية العقلية إلا أنه لا يمكن تفهيمه بالالسان إلا
 بامثلة مما شاهدته الناس في هذه الحياة وهذا كما لو اردنا أن نفهم الصبي أو العتيد لذة الجماع لم يقدر عليه
 الابن أن يثل في حق الصبي بالعلم الذي هو الدال الأشياء عنده وفي حق العتيد لذة أكل الطيب مع شدة
 الجوع ليصدق بأصل وجود اللذة ثم لم أن مافهمه بالمثل ليس يحقق عنده لذة الجماع وأن ذلك
 لا يدرك إلا بالذوق والدليل على أن اللذة العقلية أشرف من اللذات الحسية أمران (أحدهما) أن
 حال الملائكة أشرف من حال السماع والخمار يرمي التائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل
 وانما لها لذة الشعور بكل ما هو جالها الذي حصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقرنها
 من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب
 ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة لا محالة أعلى (والثاني) أن الانسان أيضا قد يؤثر اللذات
 العقلية على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشهامة به وهو يحرق في تحصيلها ملاذ الانكحة
 والاطعمة بل قد يجر الاكل طول المار في لذة غلبة الشطنخ والبرد مع خسة امر فيه ولا يحس
 بالمجوع وكذلك المنشوب الى الحشمة والرثاسة اذا كان يتردد بين الحرق حشمة به قضاء الوطر من
 عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وبشرعه في يؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك محافظة
 على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة لذة عنده بل رعا به حم الشجاع على حم غيره من الشجعان مستحقرا
 حطر الموت شجاعا يتوجه به الموت من لذة النماء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخرى به
 أفضل من اللذات الحسية الدنياوية ولو لا ذلك لما قل رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله حاكيا عن الله
 تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى ولا تعلم
 نفس ما أحبى لهم من قرءة عين وهذا هو الحاجة الى العلم السامع ومن جلته العلوم العقلية المخصوصة وهي
 العلم بالله وصفاته وملائكته وكيفية وجود الأشياء معه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه هو واقع
 لاحله وادلم يكن وسيلة اليه كالحق واللعنة والشعر وأنواع العلوم المنقرفة فهي صناعات وحرف كسائر
 الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة المتركية للهس وان اللهس في هذا البدن مصدودة عن
 درك حقائق الأشياء لا اكومها مطمعة في البدن بل لاشتغالها وروعها الى شذواتها وشوقها الى مقتضياتها
 وهذا النزوع والشوق للهس للهس ترسخ فيها وتكون معها طول المواظبة على اتباع الشهوات والمنابر
 على الانس بالمحسوسات المستلذة فادانته من النفس فبات البدن كانت هذه الصناعات متمكنة من

لان الارتباط بينها انما
 يكون بواسطة تلك
 المعدومات فاذا انتفت لم
 يبق بينها ارتباط وتعلق
 بل كل منهما موجود على
 حيا لها من غير توقف على
 آخر فلا ينطبق بعضها
 على بعض الا اذا لاحظ
 العقل كل واحد منها
 واعتبر بآراء الآخرون
 عرفت محضه عنها (فان
 قيل) الحكم بمرهان قاطع
 على استحالة التسلسل في
 العلل غير مرهان التطبيق
 فيتم به أدات المبدأ الأول
 للموجودات وهو انه لو
 استند كل ممكن الى ممكن
 آخر الى نهاية خفيصة
 تلك السلسلة اذا أخذت
 بحيث لا يدخل فيها غيرها
 ولا يشذ عنها شيء منها
 لاشك انه ممكن لاحتياجه
 الى أجزاء التي هي غيره
 فله علة لا مكانه وتلك العلة
 لا يجوز أن تكون نفسه
 لامتناع كون الشيء علة
 لنفسه والانتقام على
 نفسه واستحالة
 ضرورة ولا جزاء لأن
 موجود الكل موجودا لكل
 جزء من أجزائه فيكون
 ذلك الجزء علة لنفسه

وهو محال لما علمت فتعين أن تكون حارعة هو تلك العلة الحارجة فتوجد للاحالة حزا من أجزاء تلك السلسلة
 ادلو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع أيضا واقعا بغيرها الدليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلة الحارجة علة
 للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الحارجة موجودة بجزء من أجزاء السلسلة فلا بد أن تكون علة لأفرادها اما مستقلا لا
 بدون استتلال ولا يجوز أن يكون الفرد المعلوم ان تلك العلة الحارجة هو المعلوم الاخير أو المتوسط والاي لم توارد العلة المستقلة على

فمعيناً للكونية على التسلسل من غير محذور وهذا (قال الامام الغزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العمل انظر الممكن والواجب لفظاً بهم الآن براداً بالواجب مالا على لو حود هو براداً بالممكن مالا لوجوده على وان كان المراد هذا ان رجح الى هذه اللفظة فقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته حارحة عدمه فان اراد بلفظ الممكن غير ما اردناه هو ٨٤ ليس عقدهم (فان قيل) بهذا يؤدى الى ان يتقوم واجب الوجود بمكات الوجود

وهو محال (قلنا) ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجوع الاول فقد تقوم مالا اول له بذوات الاوائل وصديق ذوات الاوائل على الاحاد ولم تصدق على المجوع وكذلك يقال على كل واحد انه له علة ولا يقال له مجموع انه له علة وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجوع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجوع وكل مرضع عينا من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النار واطلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول والمجوع عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حدوث لا اول لها وهي صور العاصر والتغيرات فلا يتمكن من انكاره على لانهايتها ويخرج من هذا انه لا يميل لهم الى

العصر ونما ان ذكر ما عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك مجردا عن العقل ولكن المحال للشرع معها اسكار وحشر الاحساد وانكار الذاتات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة وباركا وصف في القرآن وما المانع من تحقق الجمع بين السعادت والرحمة والجسمانية وكذا الشفاة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما القى لهم بل لعلهم جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين اكمل والموجود اكمل الامور وهو ممكن ويجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخالق كيان الوارد من آيات التشبيه واختباره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما يتصله عامة الناس (والجواب) ان القسوة بهم انما يحكم بل هما يفترقان من وجهين (أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة لا تأويل على عادة العرب في الالفاظ متعارفة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلع مبلع لا يمتثل التأويل فلا في الاجل الكلام على التبليل تفصيل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك بحماية مقدس عنهم منفس النسي (والثاني) ان أدلة الله قول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وبدل الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بآدلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محال في قدرة الله تعالى فيجب الجري على طاهر الكلام بل على نحو الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل الله على استحالة بعث الاجساد كادل على استحالة تلك السموات على الله تعالى فطالهم باطه اردلهم ولهم فيه مسائل (المسألة الاولى) قولهم تقدير العود الى الابدان لا بعد وثلاثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كإذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها ومدة للجسم ولا وجود لها معنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق عن خلقها فتتعدى والبدن ايضا يتعدى ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على شكل آدمي ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موحودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الاحزاب عليهم او هذا قسم واما ان يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها او يكون هذا ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المعاد فلا التمتع اليها اذ الانسان ليس انسانا ما قبل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الاول) فطاهر البطلان لانه هم انعدمت الحياة والبدن فاستأنف خلقه بالجدام مثل ما كان لا فبين ما كان بل اعود الملهوم هو الذي فرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عادولان الى الانعام اى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالجس وكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى منزله لا اليه ويقال فلان عاد الى المبدأ اى بقي موحودا حار حار قد كان له كون في الله فعدا الى مثل ذلك وان لم يكن شئ باقيا وشيئا متبدا ان متماثلا يتخلله ما زمان لم يتم اعم اعودا ونسلك مذهب المعتزلة فيقال المعنوم شئ ثابت والوجود حال يفرض له مرة يتقطع نارة وعودا اخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولو كنه رفع لعدم المطلق الذي هو النقي للحض وهو ذات الذات مستمرة الثبات

الوصول الى اثبات المسد الاول بهذا الاشكال ورجح فرفهم الى التحكم المحض خذ العظه (واقول) الى هذا اشوكله اذ المراد بالممكن ماله علة غير ذاته وبالواجب مالا على له سواء كانت داخلية أو خارجة فيكون الممكن بمكة الاحتياج الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان نسبة تجوز الشمس به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) احاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجوع لا اول له عندهم فقد تقوم مالا اول له

بدوات الاوائل ليس شئ اذ لم يقل احد بكون مجموع الدور انفسا وكيف يستخير العاقل أن تقول المجموع الذي احدث أجزاءه
حصل اليوم قديم لا أول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فقبل تحقق بعض أجزاء الجميع لا تحقق للجميع أصلا
وكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كرون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة لا الى نهاية ونوعه محفوظ
يتعاقب الجزئيات التي لانها لها ما قبلها من هذه من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق
على الكل الا أنه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد وان بعض الحكم قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم
مما لا يتلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث بما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

والفصل السابع في بيان

مخبرهم عن اقامة الدليل

على وحدانية الاله الواحد

تعالى ولهم قيم اسلاك

(الاول) أنهم قالوا لا يجوز

أن يكون في الوجود

وجودان كل منهما

واجب الوجود لذاته وذلك

لان طبيعة واجب الوجود

اما أن تقتضي لذاته

النعمة او لا تقتضي فاذا

اقتضت كانت منحصرة في

شخص لان الطبيعة

المقتضية للشخص ان كان

لها فرد فوق الواحد يلزم

تخلف مقتضى الذات عنها

وهو محال وان لم تقتض

لذاته الله فيكون واجب

الوجود محتاطا بغيره

الى غيره ويكون واجب

الوجود المتعين معلولا لغيره

فلا يكون ما فرض واجب

الوجود واجبا ويرد على

هذا المسلك انه لا يجوز أن

يكون حقيقتان مختلفتان

تقتضي كل منهما ما عينه

فيكون معهما واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال باصر هذا القسم بان قال تراب البدن لا يعني فيه كونه باقيا
فتماد اليه الحياة فقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا
يكون ذلك عودا لانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان اسنان لا بادية والتراب الذي
فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء او أكثرها بالاعضاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه
فاداعمت الحياة أو أروح فاعدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله ومعه ما خلق الله حياة انسانية
في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء حيا في انسان فالعدم قط لا يعقل عوده
والعادته هو الوجود أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فالعادته هو التراب الى
صفة الحياة وليس الانسان انسانيا بدنه اذ قد يصير بدن الفرس غدا لاسان فيخلق منه نطفة فيحصل
منها انسان ولا يقال الفرس انقلب انسا بابل الفرس فرس بصورته لا بعبادته وقد انعدمت الصورة وما
بقى الا المادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو ولو تصور
اكان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقتها واكنه محال اذ بدن الميت يحل ترابا أو تاكله الديدان
والطيور ويستحيل ما هو متارها وعو غير متخرج هو العالم ومحاره ومائة امتراجاه بعد ان تراعه واستخلاصه
واكن ان فرض ذلك اتكال على قدرة الله تعالى ولا يتخلوا ما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي
أن يعاد الاطعم ومجدوع الاف والادن وباص الاعضاء كما كان وهذا مستعجلا سيما في أهل الجنة
والدين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في عابة
الذكال هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع أجزائه التي كانت
موجوده في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) ان الانسان اذا تمهدى بلحم انسان وقد جرت
به العادة في بعض البدن يكثر وقوعه في أوقات القحط فيتمدح شرها جميعا لان مادة واحدة كانت
بدننا كقول وصارت بالاعضاء بدنا بعد ذلك لا كل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب
ان يعاد جزء واحد او قليلا أو جلا فانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية يقتضي بعضها
بعض فلهذا غدا بعض فيقتضي الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فمعرض أجزائه بعينه وقد
كانت مادة للجنة من الاعضاء في أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستعانة الاولى الى أكل الناس
فانك اذا نامت طاهرا التربة المعهورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها اجثث الموتى قد تتربت وزرع
فيها وعرس وصارت جباوا كثة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها هاديات ابدانها فاما من مادة
بشار الاله الا وقد كانت بدننا لاسان كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم بنانا ثم حيوانا بل يلزم منه
محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تنفي المواد التي كانت

الوجودية ولا علم ما على سبيل القول للارم الخار جي فيكون كل منهما منحصر في فرد من غير التخصيص واجب الوجود في فرد (فان
قلت) حقيقة واجب الوجود ليس المجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف
اضافته اليها او ما يخص الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي
نقوله من لفظ الوجود فموضوع وكيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا يمكنه التعلق ايضا وان أردت ان حقيقة الواجب
يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فسلم ولكن لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل
منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات المجردة المجرد
والانضيا في الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود المجرد حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها المسلك

الثنائي لهم) هو انه لو كان الوجب مشتركين اثنين لكان بينهما اعتبارا فلا اثنية بدون التماز وبما به التماز غير ما به الاشتراك ضرورة
 فليزم تركيب كل من الوجبين بما به الاشتراك وبما به الاختلاف لان الوجب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معها لاها
 اذ لو عمل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا عمل بها لم تقدم على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجب
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للاختلاف بالذات فتركيب خصوصية كل منهما من التبعين والماهية وهو محال والالم يكن
 الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التي هي غير قهري بل يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض ولا يلزم التركيب (واجب) بانه
 لو كان التبعين عارضا لكان مع لاها ٨٦ بالماهية او بلاها او بأمر مفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب وهو يناقض التعدد

مواد الانسان بانه نفس الداس كلهم بل تقتضي عهدهم (وأما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن
 انسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق في هذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد القابلة للكون
 والفساد محصورة في مقعد ذلك القدر لا يمكن عليها من بدو هي متناهية والآنفس المتعارفة للانسان
 غير متناهية فلا تقيها (والثاني) أن التراب لا يقبل بتدبير النفس ما بقي ترابا بل لابد وأن تنزج العناصر
 امتزاجا يصنعها امتزاج النطفة بل الحشب والخشب لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الانسان
 وبدنه من حشب أو حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم أعضاؤه بدنه الى اللحم والعظم والاحلاط
 ومهما استعد البدن والمزاج تقبل نفس استحق من المبادئ الواهية للنفس حدوث نفس في تواردها
 على البدن الواحد نفسان ويهدا بطل مذهب التماسخ فان رجوع الى اشتغال النفس بعد انحلالها
 من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول فاسأل الذي يدل على بطلان التماسخ يدل على بطلان
 هذا المذهب (والاعتراض) هو أن يقال يتم تسكون على من يختار القسم الاخير ويرى أن النفس
 باقية بعد الموت وهو جوهري قائم بنفسه وان ذلك لا يحالف الشرع بل دل عليه الشرح في قوله تعالى
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ويقول عليه السلام أرواح
 المؤمنين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وعارود من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات
 والحيات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وعبره وكل ذلك يدل على البقاء ثم قد دل مع ذلك على
 البعث والنشور بعد موته البدن وذلك يمكن بردها الى بدن أي بدن كان من مادة البدن الأول أو من
 غيره أو من مادة استوفيت خلقه فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يقبل عليه أجزاء البدن من الصغير الى الكبير
 بالهزال واليمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون
 ذلك عود التمثيل انفس فانه قد قدر عليها ان تحصى بالآلام والذات الجسدية بعقد الآلة وقد أعيدت
 اليها الآلة مثل الأولى وكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون
 المواد متناهية محال لأصل له فانه يبايع على قدم العالم ونعاقب الادوار على الدوام ومن لا يثبت قدم العالم
 والنفس المتعارفة للانسان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وان سلم انها أكثر فانه
 تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وإكثاره إكثار قدرة الله تعالى على الأحداث وقد سبق إبطاله
 في مسألة حدوث العالم (وأما الحاشية الثانية) بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فإما ورد الشرع به
 يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن بنكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا نكره معنى تناسخها
 أولم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعدا لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان
 حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد بطل ما دل في مسألة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق

المعروض لان التبعين اذا
 كان مع لاها بالماهية او
 بلاها لم يكن نوعا فخصه
 في شخص والالزام مختلف
 المعلول عن العلة وعلى
 الثالث يلزم الاحتياج
 المتناقض لوجوب الوجود
 وهذا بالحقيقة انما للسلك
 الثاني بالأول فلا يكون
 دليلا مستقلا بل الجواب
 انه ان أردت بكون التبعين
 من العوارض كونه من
 عوارض الماهية فلا يدفع
 لزوم تركيب هوية كل منهما
 وان أردت بكونه من
 عوارض الهوية فغير
 معقول لان الهوية تخص
 جزئي يمنع نفس تصور
 مفهومه من وقوع الشركة
 فيه فلو لم يترقبه سوى
 الماهية الكلية شئ بالجزئية
 لم يكن نفس مفهومه من
 حيث هو متصورا مانعا
 من وقوع الشركة فيه فلا
 يكون شخصا جريا وقد
 يناقض في كون الاحتياج
 في التبعين الى أمر مفصل

فناقض لوجوب الوجود فالواجب هو لا يحتاج في وجوده الى غيره
 والاحتياج في التبعين لا يناقض ذلك ويوجب بيان الوجود لا يفرض الالبعين من حيث هو معين لا لاطاقه على الماهية فاما
 فرض للواجب تبعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التبعين الزائد فلو عمل ذلك التبعين الزائد بأمر مفصل بل يكون
 وجوده بواسطة ذلك التبعين الزائد محتاجا الى ذلك الأمر المفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروضا
 الوجود للالبعين وزيادة تبعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التبعين لجواز أن يكون كل من التبعين والوجود عارضا لآخر من غير
 احتياج أحدهما الى الآخر (لا نقول) التبعين لابد وان يدخل في عروضا الوجود والالم يكن الوجود من حيث هو هو مانعا من فرض
 اشتراكه بين كثير من بل باعتباره عارضا فلا يكون الوجود من حيث هو جزميا لكون الوجود محتاجا الى التبعين ضرورة احتياج

العارض الى ما هو متبر في معروضه بالحزبية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياجه الى حوده اليه (والجواب عن المسلك الثاني)
انه ان اريد بالوجوب اقتضام الذات الوجودية لانسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قط، فكيف
كان نفس حقيقة الواجب وان اريد معني آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لخوازان يكون ما يعرض له هذا
المفهوم حقائق متخالفة عما ذكر منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب
نفس الماهية الواحدة فتعنه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب باهية المذكور نفس
الماهية ضروري اكونه مفهوم اعتباري باقطة والدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سقطة مصادمة للضرورة

فلا يسمع وان لم يتعين
عند ما وجهه فساد ويمكن
أن يقال في بيان وجه الخطأ
فيه أن قوله لو كان عارضا
له كان معلا منوع لانه
مفهوم اعتباري لا وجود
خارجي فلا حاجة له الى علة
(فان قلت) المفهومات
الاعتبارية وان لم تمتنع الى
هـ لثبوتها في نفسها
اكتفى احتياجها الى ثبوتها
بمحالها ويتم الكلام به
(قلت) ذاته وجوب خاص
يقضي نفسه انصافه
بعارضه الذي هو الوجود
المطلق فيلزم حيث تقدم
دائه بالوجود الذي هو
نفسه على انصافه بالوجود
الذي هو عارضه فلا تقدم
لشيء على نفسه كما أن ذاته
وجود خاص مقتضى
لوجود المطلق الذي هو
عارضه عندهم هذا وقد
يتوهم أن محصول المسلك
الأول اما قياس استثنائي
وضع فيه عين المقدم لينتج
عن الثاني هكذا كما كان

مذهبكم أيضا انما يستحق حدوث النفس اذ لم تكن نفس هو حوده فتستأنف نفس فيبقى ان
يقال فلم يمتلئ بالأمزجة المستعدة في الارحام قبل البعث والنشور بل في عالمها ذاتها فيقال لعل
الانفس المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا بد في ان يفارق
الاستعداد المشترك للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشترك للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد
كما لا تدبر البدن مـ د والله تعالى أعلم بتلك الشروط وبأسبابها وبأوقات حدوثها وقد ورد
الشرع به وهو يمكن فيجب التمدد في به (المسلك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوبا
منسوجا بحيث يتوهم به الانسان الا بقل آخر اقل الحديد الى سائر انما عناصرها تستولى على الحديد
فتحمله الى سائر انما العناصر ثم تحم مع العناصر وتدار في أطوار الخلقة الى ان يكتسب صورة القطن ثم
يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل ثم العزل، يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل
ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محال لانهم
يخوون ان يحطروا لانسان ان هذه الاستحالات يحوزان تحمل كلها في أزمان متقاربة فلا يحس الانسان
بطولها فيظن انه وقع خفا دفعة واحدة واذا عقل هذا قال لانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو
بافوت أو دُر أو تراب محض لم يكن انسا بابل لا يتصور ان يكون انسانا الا ان يكون متشكلا بالاشكال
المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاعضاء والاعضاء المفردة تتقدم على
المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحوم
والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء الاربع مالم تكن موادها
من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيوان ونبات وهو اللحم والحب والخبز ولا نبات مالم
تكون العناصر الاربع متجمعة بمتزوجة بشرائط مخصوصة طويلا أكثر مما فصلها جملتها فادن لا يمكن ان
يحدد بدن الانسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور (وطا) أسباب كثيرة أمية قلب التراب انسانا بابل
يقال له كن فيكون أو بان تهتد أسباب انقلابه في هذه الادوار وأسبابه هو انقاء الطغاة المستخرجة من
أب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطامث ومن الغذاء مدة ثم يخفق مضغعة ثم علقته ثم حينئذ
ثم طعمه ثم شائبته ثم كلفه فقول المائل يقال له كس فيكون غيره معقول اذ التراب لا يخاطب وان قيل لانه انسانا
دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار دون حريان هذه الأسباب محال فيكون البعث
محالا (والاعتراض) اما سلم ان الترقى في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لمجايل لا بد منه
حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديد الما كان ثوبا بابل لا بد وان يصير قطننا معزولا ثم منسوجا وان كان
ذاك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبين له ان البعث يكون في أوجي ما يقدّر ان يكون جميع العظام وانشاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضية الاتيين كان التمدد متعالي لكن المقدم حق فالتالي مشبه له أو اقتراني هكذا الوجوب
الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى اتينيه وكل ماهية مقتضية لتعينها عتبع تعدد أفرادها فالواجب عتبع تعدد أفرادها وهذا يدل على
أن التمدد من رائد على ماهية الواجب مقتضية ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من أنه لا يزيد تبعه على ماهيته فان حملوا
التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الأول ادلا يصح في حيثة احدى
مقدمة القياس وضع المقدم أو المعبري (وجوابه) أن التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الأول ما ذكر
حق لا يصح احدى مقدمة الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو أنه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب
نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائدا عليه فلا بد وان يكون معلا ما بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

لأن الماهية المقتضية للتعين الابدوان يكون نوعها أممها في شخص والالزم تخالف مقتضى الطبيعة عنها وأما من فصل فيلزم احتياج واجب الوجود للتعين الى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهر اعلى تقديركون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (الاسلك الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتيازاً فراد طبيعية واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زائد على ما لا يحلوا ما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم وأولاً فان كان الشئ وهو أن لا يكون بينهما لزوم حازانه ككل منهما من الآخر فانهام أحداهما الى الآخر يستدعي ما ليس ذلك السبب نفس الذات والاسكان بينهما لزوم فيعود الى الشئ الاول لتعين أن يكون ٨٨ أمراً حارفاً يكون كل من الواجبين محتاجاً الى الغير فلا يكون شئ منهما واحداً هذا خلاف وان كان الاول

فاللزم بين الشئتين يكون اما يكون أحدهما علة للآخر أو يكونان معلولين علة ثالثة فان كان يكون الواجب علة للتعين لزم خلاف الفرض لأن التعين المعلول لازم عنه يرد تخالف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الواجب الذاتي بالغيران جعل التعين زائداً والأى وان لم يجعل التعين زائداً لزم خلاف المفروض وتقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معلولين علة ثالثة وان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لأن الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها لما تقدم وأيضاً يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفاً وان كان أمراً

للحم واما في زمان طويل وليس المناقشة فيه واما الطرقي أو الترقى في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو سبب من الاسباب وكلاهما ممكن فندما تجد كراهية في المسألة الاولى من الطبيعيات عند الكلام على احراء العادات وان المقترحات في الوجود اقترابها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها يحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود اسبابها وأما الثاني فهو أن يقول ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات بخائب وغيره لم يطلع عليه ما يستكرها من بطن أن لا وجود الا لما شاهدته كما ينكر طائفة السحر والتأثيرات والاطلسات والحجرات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غيرية لا يطلع عليها بل لو لم ترأسان انفاطيس وجذب للعديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخط يشد عليه ويجذب بانه المشاهدة في الحس حتى اذا شاهدته فحس منه وعلم انه قام من الاحاطة بخائب القدرة وكذلك المنة المذكورة للبعث والشور اذا ثبتوا من القبول ورأوا عجائب صنع الله فيه ندماً وادامة لانتفعوهم ويحسرون على محدودهم تحسراً لا يفهمون وبقا لهم هذا الذي كتم به تكذيبون كالذي يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلاً ابتداء وقيل له ان هذه الطرفة القدرة المتشابهة الاحراء تقسم آخرها المتشابهة في رحم آدمية الى أعضاء مختلفة عظيمة وعصبية وعظمية وعروية وعرقية وثمعية فيكون منها العبر على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتها في الحرارة والصلابة مع نخاورها وعلو الآيات فليس يتذكر المسكر للبعث انه من أين عرف انحصار اسباب الوجود في ما شاهدته ولم يمدان يكون في احياء الابدان منها عير ما شاهدته وقد ورد في بعض الاخبار انه ينفسه من الارض في وقت البعث مطر فطرانه تشبهه الطف ويحيط بالتراب فاي ينفذ في الاسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لانطلع عليه ولا نقضي ذلك اسباب الاجساد واستعدادها لتقوم النفوس المحشورة وهل لهذا الانتكار منه الا الاستعداد المجرد (فان قيل) الفعل الالهي له بحري راحته مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلج بالبعث وقال تعالى وان تجد لسنة الله تبديلاً وهذا الاسباب التي أوهمهم امكها ان كانت فيسفي ان تطرد أيضاً وتتكرر الى غير نهاية وان بقي هذا النظام الموقوف في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالنكر والذوق فلا يبعد ان يختلف منهاج الامور في كل ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً لا ينفذ على سنة واحدة وان سنة الله لا تبدل فيها وهذا اما كان لان الفعل الالهي نفسه تدور عن المشيئة الالهية والمشية الالهية ليست متغيرة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان

منفصلاً عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في منتظماً يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أموراً مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أموراً متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بداته من غير احتياج الى تعيين زائد ويكون تعيين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية الذات كما تحققت ذلك في ما علف وتديجيب عن هذا المسلك بان التركيب من الشخص الماهية تركب من الاجزاء العقلية لان الماهية والشخص من الاجزاء العقلية للشخص لامن الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام

في خاتمة الكتاب

ان قال قائل قد فصلتم مذهب هؤلاء أفنتظعون بكفرهم - ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم
(قلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحدها) مسألة قدم العالم وقوله - ان الجواهر كلها
قدرة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص (والثالثة)
في أنكار بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاثة لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقداتها
معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلا للجواهر الخلق وتفهيما وهما هو الصريح
الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين فاما ما عداه هذه المسائل الثلاثة من تصرفهم في الصفات
الاطمية واعتقاد التوحيد فيهم فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب
الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من
فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام
يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير يتصر على تكفيرهم هذه المسائل
وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح
منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصوده هذا الكتاب
والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت
الغلاسفة تحرير الامام الاجل تسليح وحده أبي
حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه
وأعذق بنمائم الرحمة تراه وصلي
الله على سيدنا محمد النبي
الامى وعلى آله
وصحبه وسلم
آمين

أول فهو واضافة الى
موجودات بعده واذا قيل
له قديم فمعناه سلب العدم
عنه أولا واذا قيل انى فمعناه
سلب العدم عنه آخر
ويرجع حاصل القديم
وانبأى الى أن وجوده ليس
مستقرا بعدم ولا لمحتوفا
بعدم واذا قيل واجب
الوجود فمعناه أنه لا علة
لوجوده وهو علة غيره
وهكذا قال الامام العزالي
ان بعض ما ذكر من هذه
الدعاوى يحوز اعتقاده
لكن لا يشت على أصولهم
وتنبرحهم عن اثباتها
وبعضها لا يجوز اعتقاده
ونحن فسادهم ونرم كل
واحدة منها في مسألة على
حيالها ونحن نقف على أثر
الامام في إيراد كل منها
على حيالها الا انما تقدم
مسألة امتناع كون الشيء
الواحد قابلا لافعال لا بناء
مسألة نفى الصفات عليها
وتبين ما هو الحق فيها بعون
الله تعالى وتأييده
ان شاء الله
تعالى

فهرست کتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد

صحيحة	خطبة الكتاب	صحيحة
٢	قال أبو حامد الاعتراض من وجهين	٣
٣	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة	٤
٤	قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة	٥
٥	هذا الخس	٦
٦	قال أبو حامد فبقولهم تنكرون على خصومكم	٧
٧	قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قولكم	٨
٨	انما اجلة	٩
٩	قال أبو حامد رضي الله عنه محتجاً عن الفلاسفة	١٠
١٠	فان قيل	١١
١١	قال أبو حامد رضي الله عنه حاكياً عن	١٢
١٢	الفلاسفة لما أنكر خصومهم	١٣
١٣	قال أبو حامد يجيب عن المتكلمين في اثبات	١٤
١٤	الارادة	١٥
١٥	قال أبو حامد درجته الله والارام الثاني في تعييب	١٦
١٦	حركات الافلاك	١٧
١٧	قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل	١٨
١٨	دليلهم	١٩
١٩	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة قلت نحن	٢٠
٢٠	لأنه يصدور حادث من قديم	٢١
٢١	قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم	٢٢
٢٢	في المسئلة	٢٣
٢٣	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة فان قيل	٢٤
٢٤	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة عن المتكلمين	٢٥
٢٥	في معارضة هذا القول	٢٦
٢٦	قال أبو حامد رضي الله عنه فان قيل	٢٧
٢٧	هذه موازنة موجبة	٢٨
٢٨	قال أبو حامد صيغة ثانية لهم	٢٩
٢٩	قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من	٣٠
٣٠	عمل الوهم	٣١
٣١	قال أبو حامد الثالث هو أن هذا القاسد	٣٢
٣٢	لا يهزم الحسم عن مقابلته	٣٣
٣٣	الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد	٣٤
٣٤	تمسكوا بان قالوا	٣٥
٣٥	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل	٣٦
٣٦	ممكن الحدوث	٣٧
٣٧	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان	٣٨
٣٨	قال أبو حامد والثالث أن موسى الآدميين	٣٩
٣٩	قال أبو حامد وما قولهم لو قدر عدم العقلاء	٤٠
٤٠	المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية	٤١
٤١	العالم وال زمان والحركة	٤٢
٤٢	قال أبو حامد ومسلكتهم الرابع	٤٣
٤٣	قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة	٤٤
٤٤	عدم العالم	٤٥
٤٥	قال أبو حامد الفرقة الثانية	٤٦
٤٦	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة والجواب أن	٤٧
٤٧	ما ذكرتموه	٤٨
٤٨	قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان تليسيهم	٤٩
٤٩	وقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه	٥٠
٥٠	قال أبو حامد ولحقق كل واحد	٥١
٥١	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة فان قيل كل	٥٢
٥٢	موجود	٥٣
٥٣	قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم	٥٤
٥٤	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة وان قيل ان	٥٥
٥٥	اعتزتم	٥٦
٥٦	قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون	٥٧
٥٧	العالم مع الله تعالى	٥٨
٥٨	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة فان قيل فاذا	٥٩
٥٩	عرفنا مذهبنا	٦٠
٦٠	قال أبو حامد رداً على الفلاسفة فلما ما ذكرتموه	٦١
٦١	تمسكنا	٦٢
٦٢	قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو أن يقول	٦٣
٦٣	قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل	٦٤
٦٤	قال أبو حامد الجواب الثاني هو أن من ذهب	٦٥
٦٥	قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن يقول	٦٦
٦٦	قال أبو حامد الوجه الثاني أن الحرم الاقصى	٦٧
٦٧	قال أبو حامد فان قيل لعل في المبدأ	٦٨
٦٨	قال أبو حامد يجيب عن الفلاسفة فان قيل	٦٩
٦٩	لقد كثرت	٧٠

صحيحة	صحيحة
١٠١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل الجسم الانسي	٦٧ قال أبو حامد فإن قيل ماذا بطلتم
١٠٢ قال أبو حامد معانداً للفلاسفة في قولهم	٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين
١٠٨ قال أبو حامد وهو ما أسلم	٧٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم
١١٠ المسئلة الثانية عشر في تعبيرهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته	٧٦ قال أبو حامد حكايته عن الفلاسفة بل زعموا أن التوحيد
١١٢ المسئلة الثالثة عشر في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات المنقصة من انقسام الزمان	٧٨ المسئلة السادسة في إبطال مذهبهم في نفى الصفات
١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تعبيرهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية	٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا
١١٦ المسئلة الخامسة عشر في إبطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماء	٨٤ قال أبو حامد وكل مسائلكم في هذه المسئلة تخيلات
١١٨ المسئلة السادسة عشر في إبطال قولهم أن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم	٨٤ قال أبو حامد فإن قيل هو لا يعلم العبر
١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة	٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم
١٢٢ المسئلة الأولى قال أبو حامد الأقربان بين ما نعتقد	٨٧ قال أبو حامد وقد حالف ابن سينا عنده هذا غيره من الفلاسفة
١٢٦ قال أبو حامد المسئلة الثاني وفيه الخلاص	٨٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل إذا ثبت
١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تعبيرهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الانساني جوهر روحي	٩٣ قال أبو حامد فهذه اثنتان مذهبهم والكلام عليه من وجهين
	٩٥ قال أبو حامد فإن قيل إنما يستحيل هذا
	٩٩ المسئلة التاسعة في تعبيرهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم
	١٠٠ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عبد الله لاسفة الافلاك

﴿ فهرست ماها مش الجزء الاول من تهافت الالاسفة لحوحه زاده ﴾

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٤١	والجواب عنه بعد تسليم بط - لان الجبر الذي لا يتجزأ	٢	خطبة الكتاب
٤٧	الطريق الثاني قالوا الممكن ان كان الله كانه الداني كافي في ضمان وجوده	٥	اعلم ان الالاسفة وضعت الموحودات انواعا وأجناسا
٤٩	الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم	٨	الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات
٥٤	الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد	١١	اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لاسلم وأجانب عن النقوض المذكورة
٥٩	الفصل الخامس في ابطال قولهم في كمية صدور العالم عن المدد	١٥	الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدوم العالم
٦٤	اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كمية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوده	٢١	الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث البيومي
٦٥	الاعتبار بحال الانسان	٢٢	الجواب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
٦٨	قال الامام الغزالي المبدأ الاول ينبغي ان لا يعقل الانفسه	٢٤	بيان رد هذه الجواب
٧٨	الفصل السادس في تعجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها	٣٠	بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني
٨٥	الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها مسلكان	٣٥	الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم
		٣٦	اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه
		٣٧	بيان ما سيجي في هذا المقام
		٣٩	الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم

فهرست ماہامش الجزء الثاني من تهافت الفلاسفة لطواحه زاده

مجموعه	مجموعه
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم الواحد	٢
الحق في لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا	
الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفى	
الصفات	
الفصل العاشر في تعجزهم عن اثبات قولهم	١٤
ان ذات الاول لا يقسم بالجنس والفصل	
الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان	٢٠
وجود الاول عين ماهيته	
الفصل الثاني عشر في تعجزهم عن بيان ان	٢٨
الاول ليس بحسم	
فصل في تعجزهم عن القول بان المبدأ الاول	٣٢
يعلم غيره بنوع كلي ولم فيه مسالك	
الفصل الثالث عشر في تعجزهم عن اقامة	٤١
الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولم فيه	
طريقان	
الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول	٤٥
لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات	
الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان	٥١
السماء متحرك بالارادة	
الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره	٥٦
من الغرض المحرك للسماء	
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان	٦٢
نفوس السموات طليعة على جميع الجزئيات	
الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في	
الحال	
الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود	٧١
الاقتراح وامتناع الانسكاك بين الاسباب	
العادية والمسببات	
الفصل التاسع عشر في تعجزهم عن اقامة	٧٨
الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن	
المادة ذاتا	
الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة	٩٩
الفناء على النفوس البشرية	
الفصل الحادي والعشرون في ابطال	١٠٧
قولهم بنفي البعث وحشر الاحساد	

تمت

هداه فرديع حليل ومجموع غريب قليل
المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
المؤلفات الصادرة عن وكرة علماء أجلة
بأعين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة
للامام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
الفلاسفة للامام ابن رشد الذي لا يدانيه المالك
المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للامام الغزالي في
بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوجده
علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
في التحكيم بين الامامين المشار اليهما فيما احتلعا
فيه بأشارة من المقدس الساطان محمد الهادي
العثماني وشهد له بالتبليز العلم الدواني وسائر
معاصريه حتى استحق بذلك التقديس من
السلطان الموحى اليه كما هو مبسوط في كشف
الطنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
العثمانية

وقد وضع الكتابان الاولان في صلب
هذا المصنوع والثالث هما مشهورا

طبع على نفقة مصطفي الباي الحلبي
واخويه بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم
 الفصل الثامن في
 ابطال قولهم الواحد الحقيقي
 لا يكون واحدا ولا شئ
 واحد في ذهب الحكمة الى
 ان السبب الحقيقي الذي
 لا نه مدحجه فيه أصلا
 كالواجب تعالى على رايهم
 لا يكون قابلا لشيء وقاعلا
 له ومنه اعلى ذلك امتناع
 انصاف الواجب تعالى
 بصفات حقيقة والذى
 عولوا عليه في ذلك هو ان
 نسبة الماعل الى المفعول
 بالوجوب ونسبة القابل
 الى المقبول بالامكان
 والوجوب والامكان
 متماخيان لا يجتمعان في
 محل واحد بالقياس الى
 أمر واحد من جهة واحدة
 ورده هذا الاستدلال بأنه
 ان أراد ان الماعل عند
 اتصافه شرائطه وارتفاع
 موافقه وصيرورته موصوفا
 بالعالية بالفعل وجب
 وجود المفعول به فكذا
 القابل اذا اجتمع معه
 جميع ما يتوقف عليه كونه
 قابلا بالفعل وجب وجود
 المقبول فيه وان أراد أن
 القابل وحده لا يجب معه
 وجود المقبول ولا عده
 فكذا الفاعل وحده
 لا يجب معه وجود المفعول
 ولا عده فلا فرق واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان تبين مراتب
 الأقسام المشتقة في كتاب التهافت في التصديق والأقناع وتصوراً أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان
 (قال أبو حامد) حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم واثبتهم من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة هي الدليل الأول في قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
 مطلق لا بالورضنا القديم ولم يصدر منه العالم من لا ثم صدر ما غالم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل
 وجود العالم ممكن عنه ما كان صرا فاداً حدث لم يخل ان يتحدد مرجح أو لا يتحدد فان لم يتحدد مرجح في
 العالم على الامكان الصريح كما كان قبل ذلك وان يتحدد مرجح انقل الكلام الى ذلك المرجح مرجح
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحاً (قلت) هذا القول
 هو قول في أعلى مراتب الجدول وليس هو موصلاً موصول البرادين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة
 من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة نسبة وذلك ان أهم الممكن يقال
 بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقلى والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيها الى
 المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يرجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه
 بخلاف الممكن على التساوى والامكان انصافه ما هو في الفاعل وهو ما كان الفعل ومنه ما هو في المفعول
 وهو ما كان القبول وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
 مشهور وحاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حساً في الأمور الصغائية وكثير من الأمور الطبيعية
 وقد يلحق في مثل في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها وذلك لظن في كثير
 منها ان الحرك هو التحرك وانه ليس معروفاً بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شئ يحرك

ذاته

عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلاً موجبا للمفعول دون القابل اذا لا يتصور استقلاله

واجباً به من حيث انه قابل في شئ ضرورياً احتياج المقبول لامكانه الى العاقل فالفاعل وحده واجب في الجملة والقبول لا يوجب أصلاً
 فلو جازعاً في شئ واحد من جهة واحدة لزم ان كان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحقيقة قد يراد به بيان
 الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانبياء ونفس مفهوم المجرى موجود من

غير اعادة امرار آخر معهم او قد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعديل كما في قولنا الدار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حارها علة للتسخين فقوله القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موحدا مقبولا لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الأول لعدم مناسقته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موحدا مقبولا أولا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان اراد الثاني أعني التقييد

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القيد ما عدا الامكان الذي في الماعل وقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى العمل الى المخرج من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى غير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس الى انتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى غير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الابن والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وحوار له كون والسداد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعتقدات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الماعل ايضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور العمل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المخرج وهل هذه القسمة في الاعاين حاضرة أو يؤدي اليرهاب الى فاعل لاشبهه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالبحث عنها وعما قاله القدماء فيما واحد المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة وهو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو بسبب الغلط العظيم في اجراء الفحص عن الموحودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما ان يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عده الى العاية التي استمر اليها وان يتبدأ الوجود من حيث بدأ أو الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة حدث في السابق لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه سأل عما عكسه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على العمل اذا كان فاعلا محتمرا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وأما تراخيه عن فعل الفاعل له بغير جائز وكذلك تراخي العمل عن العزم على الفعل في الماعل المراد بالشك باقي بعينه وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين إما بان فعل الماعل ليس يوجب في الماعل تغيرا فيجب أن يكون له غير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى غير بحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير غير (وذلك) ان الذي يتشكك به المحصور ههنا هو شيئا من أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله غير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بغير من ضرر وبغير وهو هذا كله غير البين والذي لا يخفى لا شاعرية منه هو انزال فاعل أول أو انزال فاعل له أول لانه لا يمكنهم أن يصنعوا أن حالة الماعل من المفعول المحدث تكون في وقت العمل هي بينا حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متغيرة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة فاما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتحددة اذا أوجبت ان لكل حال متحددة فاعلا فلا بد أن يكون الماعل لها ماعل آخر ولا يكون ذلك الماعل هو الأول ولا يكون مكتفيا بفعله بههنا بل بغيره وأما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك العمل الذي فرص صليدا راعته أو لا بل يكون فعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انه ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنفاهة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لاربعهما ثم قوهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أراده كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتماع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان اراد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والعقل سبب للوجوب فلو اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول انما يجعلان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون

يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس عو حبا أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد إلا أن القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنامل والله الموفق للسداد والهادي إلى سبيل الرشاد (ثم) ان تراءنا عن هذا المقام نقول لهم ان ارادنا القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير عامه لا سماعه وان ارادنا الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفككم ولا يضربنا لأن المبدأ الأول في هذه الجهات واعتبارات كما تتحققه من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصاحبه باعتبار ذاته وفعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضا بأنه لم يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعي مختلف بين يكون نسبة الفاعل إلى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا أن يجوز محوران من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد الأعلى من محوران ههنا أشياء تحدث من تلقائهم وقول الأوائل من القدماء الذين أسكر والفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي ههنا الاعتراض من الاحتلال أن قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولة اشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان كونهما المراد من على السواء بعد ان الارادة هي شوق الفاعل إلى فعل اذا فعله كنى الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا مراد أحد المتقابلين فيه أزل ارتفع حد الارادة بقل طبيعتها من الامكان إلى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا اننا نقول انه يؤدي البرهان إلى وجود ماعل القوة ليست هي الارادية ولا الطبيعية ولكن سماها الشروع ارادة كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في مادي الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيها عن العلامة فان قيل ههنا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أبنا وجوده موجب قد تمت شرائط إيجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا لآلية ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بل لا موجب يقبل وجود العالم كان المراد موجودا او الارادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودا فلم يتحدد سبب ولا ارادة ولا تحددت الارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تعبرف كيف تحدد المراد وما المانع من التحديد قبل ذلك وحال التحديد لم يتغير عن حال عدم التحديد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بغيرها لم يكن وجود المراد وبقيت بغيرها كما كانت فوجد المراد ما ههنا الاعاية الاحالة (قلت) ههنا بين غاية البيان الا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من ههنا البيان إلى مثال وضحي يشوش به ههنا الجواب عن العلامة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في موجب والموجب الضروري الذي قبل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ على الحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المفعول إلا أن يعلى الطلاق عيجي والغدا يدخل الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغدا وعند دخول الدار فانه جعله على الاضافة إلى شيء منتظر فلما لم يكن حاضر في الوقت وهو الغدا ودخول الدار توقفت حصول المرحب على حضور ما ليس محاضرا حصل الموجب الا وقد تحدد أمر وهو الدخول وحضور الغدا حتى انه لو اراد مر بدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس يحصل لم يعقل مع انه الواضح بدانه المختار في تمصيل الوضع فادالم يكن وضع ههنا مفعولا لم يعقله فكيف نعلقه في الايجابات الدائبة العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد إليه الامتناع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصد إليه وانما يتصور ذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب والآحر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل إلى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردوبانه لاشك في أن كل فاعل نظر إلى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبتته إلى المفعول بالوجوب على معنى ان الباعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالتحذير باق بغيره اللهم إلا أن يقال ندعى

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي وايس بينهما فدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود
 نظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يسمي هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة
 واحدة لما مر ويحاج باننا لانسلم ان القبول اثر ولو سلم فلا يصح ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله
 اعلم **في الفصل التاسع في انطال قولهم في نفى الصفات** ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته
 لا على معنى ان هناك ذاتا
 وله صفة وهما متحدان
 حقيقة كما يخيل في بادئ
 النظر من ظاهر الكلام
 فانه ظاهر اللطالان لا يذهب
 اليه عاقل اذ كل واحد
 من الصفة والموصوف
 يشهد بغيرية اصاحبه بل
 على معنى ان ذاته تعالى
 يترب عليه ما يترب على
 ذات وصفة معا مثلا
 ذاتك غير كافية في
 انكشاف الاشياء لك بل
 تحتاج فيه الى صفة العلم
 الذي يقوم بك بخلاف
 ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
 انكشاف الاشياء وظهورها
 عليه الى صفة تقوم به بل
 المفهومات منه كشفته له
 لاجل ذاته فذاته بهذا
 الاعتبار حقيقة العلم
 وكذا الحال في سائر صفاته
 ومرتبه اذ احق الى نفى
 الصفات مع حصول
 نتائجها وخراتها وبهذا
 يندفع ما ذكره الامام
 الغزالي من ان العلم صفة
 وعرض يستدعي موصوفا
 ما قول بان المبدأ الاول
 في ذاته علم والحال انه قائم
 بنفسه كالقول بان كلاما

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الحكمة لا يقع الحكمة مالم يتحدد قصد هو
 ابعث في الانسان بتحدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصد مالم الى العمل فلا يتصور
 تأخر المقتضود الا لما منع ولا يتصور تنقيد المقتضود لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق
 العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزم من ادريس ذلك كافي في وقوع العزم عليه بل لا بد من تحدد
 انبعاث قصد في هذا الاتحاد وهو قول بالغ في يرمى عيني الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او
 الارادة او ما شئت ان تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثا بلا سبب او يتسلسل الى
 غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجود الموصوف بتمام شروطه ولم يبق امر متعذر مع ذلك
 بتأخر الموصوف ولم يرد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا ينقض شيئا منها ثم انقلب
 الموصوف موجودا بغيره ووقع من غير امر متعذر وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي
 من الطلاق اوهم انه يؤكده بجهة العلافة وهو يوهنها لان الاشعرية طهارة تقول انه كما تأخر وقوع
 الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن
 الاتحاد الداري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعاق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده
 لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الرضي بالعدة في من اهل الطاهر قال
 لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطابق لانه يكون طلاقا وقع من غير
 ان يتفرق به فعل المطلق ولا نسبة للعقول من المعلوم في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم
 قال ابو حامد) مجيبا عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيى اى شيى
 كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى انتمكم في المنطق ان تعرفون الا ليق بين هذين الحدين بحد
 اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق الثاني ولا بد من اظهاره وان ادعيتم
 معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته محال فكم رافعة المعقولة لحدوث العالم بارادة قديمة
 لا يحصرها بل لا يحصرها اعداد ولا شبهة في أنهم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة
 برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستعداد المجرد والتمثيل
 بعزمنا وارادتنا وهو فاسد ولا تنافي الارادة القديمة القصد والحادثه واما الاستعداد المجرد فلا يكفي من
 غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقوال الركيكة الاقتناع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى ان
 وجوده اعل بجمع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول ولا يتخلل ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما
 انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به لاقياس هناك وان ادعى ان ذلك
 مدركه معرفة اولية وجب ان يترتب به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من
 شرط المعروف بنفسه ان يترتب به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما انه ليس
 يلزم فيما كان مشهورا ان يكون مدعى بنفسه (ثم قال كالجيب عن الاشعرية) ما نقول نحن بضرورة
 العقل نه لم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب وتحيز ذلك مكابرة لضرورة العقل
 (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصوصكم اذ قالوا لكم اننا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا
 واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زائدا على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسه ادون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم
 والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فان قدس سلوا من المبدأ الاول اقيام بنفسه ووردوه الى حقائق الاعراض
 والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكمة استدلت على مطاوعهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت
 تلك الصفة ممكنة لا محتاجة الى موصوفه او محتاجة الى علم لا يمكنه ان لا يتخلل من ان يكون ذات المبدأ الاول ارغبه فان

كان الأول لم يكون الشيء الواحد من جميع الوجوده قابلا لصفة وفاعلا لها وأنه محال وان كان غيره لم احتياج الواحد في صفته الى غيره
وهو ايضا محال والحوادث باختار ذات المبدأ الأول علة لها ولكن لا سلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوده قابلا لصفة وفاعلا
لها واعتبار لم ذلك لو كان المبدأ الأول واحدا من جميع الوجوده وهو ممنوع فذلك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة تحجب حجية اثبات اعتبارية
ولولم فلا سلم استعانة كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجوده قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلاله فقد عرفت ضده (ويمكن)

أن يقال ايضا على طريق
الاعتقادون التحقيق علمها
غير المبدأ الأول مما هو
معلوم له واستعانة احتياج
الواحد في صفته الى غيره
ممنوعة فالدليل ما قام
الاعملى وجوده موجود
مستغن في ذاته ووجوده
عن علة غيره وأما استغناؤه
وعدم احتياجه في صفاته
الى شيء آخر فلم يدل عليه
حجية (فان قامت) صفته
صفة كماله واحتياج في
صفاته الى غيره لم استعداته
صفة الكمال من غيره
(قلت) ما ذكرته عين
الدعوى مع اعمها عبارة
أخرى وما الدليل عليها
لو احتياج ذاته في وجوده
الى تلك الصفات لم من
استداه الى غيرها احتياج
الذات في وجوده الى غيره
ولا يكون واجبا لكون
احتياج الذات في وجوده
الى غيره من تلك الصفات
ممنوع وقد يستدل لهم على
امتناع كون صفاته تعالى
زائدة عليه كأنه متناه
لو كانت صفاته زائدة على
ذاته يكون محتاجا الى تلك
الصفات فلا يكون عينا
مطلقا اذ المعنى المطلق هو

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الدنيا
والى علمه ما في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشهدوا
احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفسه فهو العاقل وهو المفعول وهو العقل والكل واحد (فان
قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمفعول معلوم الاستعانة بالصبر واذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه
محال بالصبر ورة والتقديم اذ لم يعلم الانفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائفين علوا كبيرا لم
يكن يعلم صنعه البتة بل لا تتجاوز الى امات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تحوير
حلاف ما اظهروا من ضرورة امتناع تراخي مفعول والفاعل عن فعله بحججنا وبغير قياس اذ ادهم
اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى الى حدوث العالم كالم يدع الغلاسة رد الضرورة
المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق المارى سبحانه الامر قبل برهان زعموا انه ادهم
الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من الغلاسة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا يد
مفعولها اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الاداة وهذا القول اذ قول هو من جنس مقابلة الفاسد
بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفا بايقينا واعمالا في جميع الموجودات فلا بد حذر برهان يناقضه
وكل ما وجد برهان يناقضه فاعلم ان ما ظنوا به انه تعالى لا الله كان في الحقيقة كذلك ان كان من المعروف
بصفة البقي تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فمن قطع انه لا برهان عنده الاستعانة على
الاتحادهما في حق المارى تعالى وامان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم طائفا فيمكن أن يكون عند اللاسعة
برهان وكذلك اذ كان من المعروف بصفة الله لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدهي رده الاشهر به
من قبل ان عندهم في ذلك برهان لا يخفى فلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا اذ امثاله
اذ وقع فيه الاختلاف فاعبر حرج الامر به الى اعتباره بالظرة اما في التي لم تنشأ على رأى ولا هوى اذا
سدته بالانكسار والشر وطائفة اخرى من ابيس اليقين والظنون في كتاب المطلق كانه اذ انار عاقلان في
قول ما قال أحد هما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الطريقة السلمية التي
تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يحل باذرا كه عند
ادر الثمن يتذكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يحل به عنده اسكار من ينكره وهذه الاقوال
كها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشخص كتابه بهذه الاقوال ان كان قد صدق فيه
اقناع الخواص ولما كانت الالامات التي أتت في هذه المسئلة اجنبية وغريبة عن المسئلة قال في أثر
هذا قبل بل لا تتجاوز الى امات هذه المسئلة (فتقول) لهم من تذكر ون على حصوصكم اذ قالوا تقدم العالم
محال لانه يؤدي الى اثبات دورات الملك لانه لا عداها ولا حصر لا حادها مع ان لها سدا وروما
وصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشيء ولا وتر كما سننص به بعد وهذه ايضا امر اضرة به طائفة فان
حاصله اهوائه كما اركم تحزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لمكانت
دورات الاشع ولا وتر كذلك تحزون عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يرل مستويا بشرط العمل
انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات التلك وتقريره وهو من اعراض السفسطائيين
(وانت) يا هذا الماطر في هذا الكتاب بقصد سمعت الاقوال التي قالتها الله لاسعة في اثبات ان

ما لا يحتاج الى غير ذاته (وحوايه) ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج
في وجوده اليها فلم يمتنع وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فالاروم مسلم ولكن لا سلم استعانة بالاروم فان الدليل ما دل الا
على وجوده موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه وما احتياجه في انكشاف الاشياء غيره مما لا يتوقف الوجود
عليه الى صفات قائمه به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلمين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحداهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده أو يفترق كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشئ منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها وكانت معه مولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الأول بعينه مع تغيير عبارته (واجب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمحصل الأول هو أنكم ان أبطلتم القسم الأول أعني استتباع كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا يبرهان لكم على امتناع تعدده على أن مسألة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الأجزاء فثبتت نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الشئ هو أنا مختاران الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الما لم يقدم في هذا الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فامع أدلة الاشعرية في ذلك وامع الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فقولتم تنكرون على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحدها مع ان لها سدا وسورا ونصفا فان تلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلاث عشر بل لانهاية لأعداد دورات الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة (فلو قال قائل) هذا بما يعلم استحالة ضرورة فيما اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا أولا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أولا شفع ولا وتر فبقية لم يطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وتر أو واحد فكيف أعور ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعور ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توجهت حركات دواد وار بين طرفي زمان واحد ثم توهم عدم دور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلاث عشرة دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توجهت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مذ وقعت في زمان واحد بدعيته لم ولا بد أن تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة تكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء تكون كل واحد منهما بالفعل وليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قديرين كل واحد منهما الفرض لانهاية له فاذا تقدم ما لما كانوا يرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يومه انه اذا كانت نسبة الأجزاء الى الأجزاء نسبة الاكثر الى الأقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا ذلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى الأقل توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل لانه متى تعدد النسبة بينهما وأما اذا أخذت بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لاما أجاب به أبو حامد عن العلافة وبهذا يفعل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كما هو وما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها وليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه متى لم أن توجد واحدة منها لم أن توجد قبلها اسباب لانهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود اسباب

فاعلم ولا نسلم ان الصفة لا تحتاج الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كان ذات الواجب قديما لا ماعل له وكذلك صفة قدعة مع ولا ماعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلبا ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولا كذا قدعة لا ماعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالجواب لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التسلسل في العلل الغابلية وقطع التسلسل يحصل بمفاعل له صفيات لا ماعل له ولا صفياته وهو محل الصفية وليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد بكون الصفة ثابتة بالذات وكون الذات سببا لها أن الذات فاعلية لها وأنما مفعولة للذات فمفعول
فإن ذواتنا ليست بفعلة فاعلية تعلمونا وإن أردنا أن الذات محل وأن الصفة تقوم به قيام الصفات الموصوبات فسلم وليسكن لا يلزم منه
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على إسقاطه هذا ما ذكره (فان قيل) إن أراد بقوله في المسلك الأول

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات
واحجب الوجود بسبب
الذات الموصوفة تكون
محتاجة إلى فعلة خارجية
لكن صفة مفعولة لها
فعدم لزومها ذكره سابقا
فظاهر أن لا يلزم منه إلا أن
تكون الصفة مفعولة
محتاجة إلى فعلة وأما أن
تلك الفعلة هي غير الذات
حتى يعلم احتياج الذات
إلى صفاتها فلم يلزم قط
بل اللازم أحد الأمرين
أما كون القابل فاعلا
أو كون الذات محتاجة إلى
فعلة خارجية في صفاتها كما
قررناه فيما سبق وإن أراد
أن واجب الوجود الذي
هو الصفة يكون مرتبطا
إلى فعلة ومحتاجا إليها فظاهر
الفساد إذا حكمنا لا يقولون
بكون الصفة واجبة على
تقدير زيادتها وقيامها
بذات الواجب حتى يدفع
ذلك الاحتمال بل لزوم الحال
الذي هو كون الواجب
مفعولا (قلنا) المحل الصحيح
هو المعنى الأول وأما
اكتفاءه على أحد
اللازمين لظهور استحالة
الأخرى زعمهم وعليه ينبغي
أن يحمل كلامه في الدليل

لأنها لها كما تجزؤه الدهرية لأنه يلزم عنه وجوده بسبب من غير سبب ومحرك من غير محرك ليس
القوم لها أدام البرهان إلى أن هو ما مبدأ محركا زائلا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وإن فعلة يجب أن
يكون غير متراخ عن وجوده لم أن لا يكون لفعلة مبدأ كالحال في وجوده، والا كان فعلة ممكلا لضرورة
فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده
وإذا كان ذلك كذلك لم ضرورة أن لا يكون واحدا من أفعاله الأولى شرط في وجود الثاني لأن كل
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضه قابلا لبعض هو بالعرض مخفوزا ووجوده بالانهاية له
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع بالانهاية له أمر ضروريا بانه بالوجود مبدأ أول أزلي
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للتأخر
مثل الإنسان الذي ولد له إنسان مثله وذلك أن الحدث للإنسان المشار إليه بانسان آخر يجب أن يترقى
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا لحدوثه إنسانا عن إنسان فيكون كونه إنسانا عن إنسان آخر
إلى ما لانهاية له كونه بالعرض والقبالية والبعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول
لأفعاله التي يفعلها لا آله كذلك لا أول لآلته التي يفعلها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من
شأنها أن تكون بآله فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسرحل وقولهم
وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فاه قد صرح رئيسهم الأول وهو واسطو أنه لو
كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النوع
لأنهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في
الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يتبدأ ولا انقضى وذلك أيضا بين في
كون المبدأ والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال أنه لانهاية لدورات انقضا في المستقبل أن لا يصح
لها مبدأ لأن ماله مبدأ وله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخرة أعني ماله
أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له ولا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سلمنا أنه كالمكون للفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل
الحركة بالماضى كان جوابهم أنها لم تنقضى لأن من وضعهم أنها لا أول لها ولا انقضاء لها أيها المتكلمين
أن الفلاسفة يسمون انقضاءها ليس بصحح لانه لا ينقصى عندهم إلا ما ابتدئ فقد تبين لك أنه ليس في
الدلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كما يفي أن تبلغ مرتبة اليقين وأنها ليست تلحق
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاه عن الفلاسفة في هذا الكتاب لأجوبة بمراتب البرهان
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان
الماضي أن يقال تدخل من أفعاله مثل ما تدخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فلهذا انقضى
(قال أبو حامد) فإن قيل محل الغلط في قولكم إنها حلة مركبة من أحادها من هذه الدورات معدومة أما
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة أشار إلى موجودات حاضرة ولا موجودات
ثم قال هو في مناقضة هذا (قلنا) العددية قسم إلى الشفع والوتر ومقتضى أن يخرج عنه سواء كان

الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن العدد
مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فائتماته دور غير موجه لأن مسألة
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلا عن الحكماء بأن أحدهما مبنى على نفى الكثرة والأخر غير مبنى عليه ما أقول بأما
لأنتم إلا بالبناء على نفى الكثرة لا وجه له على أن الدليل المبني على نفى الكثرة محمول على ما ذكره المحققون هو أن الواجب بنفسه

المساهية فلو كان مشتركين اثنين لما تباينا لثنتين فيلزم تركيب كل منهما بما به الاشتراك وبما به الامتياز وهو محال فينبى التوحيد على نفى
الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيوقف نفى الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقف على
نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا ان يراد التركيب في دليل التوحيد بمجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجود بنفس المساهية وذلك لا يلزم ٩ كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام

المقدم عليه
التحقيق فيناه على ان علته
الحادثة الى المؤثر والحدوث
لا الامكان على ما هو رأى
فدعاء المتكلمين ما قديم سواء
كان ذاتا أو صفة لا يحتاج
الى مؤثر ولا يلتبس عليك
بهـ دعنا ملك أن الشيء إذا
كان محتسبا الى قابل في
وجوده فهو من حيث هو
لا يستعمل بوجوده فاذا
نظر الى ذاته من حيث هي
هي كان الوجود والعدم
بالنظر اليها متساويين
والافان كان احدا الطرفين
اولى به لذاته فان امتنع
الطرف الآخر بسبب تلك
الاولوية الماشئة من ذاته
كان هذا الطرف الاول
لذاته واجبا فيكون ذاته
من حيث هو هو مستقلا
في وجوده وليس كذلك
فان لم يمتنع الطرف الآخر
حاز وقوعه نظرا الى ذاته
بسببه فتوقف اولوية
الطرف الاول على انتفاء
سبب الطرف الآخر لان
اولوية احدهما منافية
لاولوية الآخر سواء تعدد
السبب أو اتحد فلا تكون
تلك الاولوية الشابتة
للاطرف الاول ثابتة له

العدم ووجودا بقيا أو ما ينافي اذا فرضنا عددا من الاهداد لزمنا أن نعتق دانه لا يتخلو من كونه شقها أو ورا
سواء قدرنا ما موجودا أو معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا منتبى
قوله وهذا القول اغيا يصدق فيما له مبدءا ونهاية خارج النفس أو في النفس أعنى حكم العقل عليه
بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أى ليس له مبدءا ولا نهاية فليس
يصدق عليه لانه شفع ولا نه ورت ولا انه امتداد ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضى ولا فى المستقبل
لان ما فى القوة فى حكم المعدوم وهو الذى أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التى فى الماضى والمستقبل
معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جلة محدودة ذات مبدءا ونهاية فاما أن يتصف
بذلك من حيث انه مبدءا ونهاية خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو فى النفس لا خارج
النفس فاما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا فى الماضى فى النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج
واما فردا أما ما كان منها جلة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الامن حيث هي فى
النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناهى في وجوده فتتصف ايضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد
واما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها فى الماضى
وضم انه بالقوة خارج النفس أى ليس له مبدءا فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يوضع
بالفعل أعنى كونها ذات مبدءا ونهاية الامن حيث هي فى النفس كالحال فى الزمان والحركة الدورية
فواحب في طمها لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي فى النفس والسبب فى هذا الغلط
أن الشيء اذا كان فى النفس بصفة أو هم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شئ مما وقع فى
الماضى يتصور فى النفس الامتتاهيا ظن ان كل ما وقع فى الماضى ان هكذا طمها خارج النفس ولما
كان ما وقع من ذلك فى المستقبل تعين على مالا نهاية فيه التهور بأن يتصور جزاء بعد جزئ ظن اقلاطون
والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك فى المستقبل لانهاية لها وهذا كله حكم خيالى لا رهاى
ولذلك كان اضبط لاصله واحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدءا أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من
المتكلمين واما قول ابى حامد بهد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم وحوادث حاضرة هي
آحاد متغايرة بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الادميين المغارقة لا بدان بالموت فهي موجودات
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فيم تتكررون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتهم بطلان تعلق
الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا وله مذهب
ارسطوطا ليس فانه قول فى غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تشكر واقولنا في ما هو ضرورى عندكم
انه غير ضرورى ان قد تصنعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أى كما
تصنعون أشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممكنة كذلك تصنعون أتم أشياء ضرورة وخصومكم تدعى
انها ليست بضرورية وليس تقدر ونفى هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعوتين وقد تبين فى علم المنطق
أن مثل هذه معاندة خطابية ضعيفة أو سفسطائية والجواب فى هذا أن يقال ان الذى يدعى انه معلوم
بالضرورة هو فى نفسه كذلك والذى تدعون أن بطلانه معروف بالضرورة وليس كما تدعونه وهذا
لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان فى قول ما لانه موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - نهايت ابن رشد
لذاته بل مع انضمام سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل فى رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل كما ذكرنا أن ترجح أحد المتساويين
على الآخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) الا لازم من تساوى الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد
المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح ما هو الاول لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أحمد المنساوي في الوقوع إلى فاعل بوجهه ضروري حاصل في أولية العقول بخلافه أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارجي الذي هو الفاعل أو غيره شرطاً في تأثير ذاته في وجوده فن قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الاتحاد مطلقاً سواء كان اتحاد النفس أو غيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا التقدم عليه بالوجود فيتم تقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به دل جواز أن تكون الذات من حيث هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تنحيز ذلك في جميع المكات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

لكن البيان في ذلك ذوق العطرة السليمة المائقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثير قبل العدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة عنددهم وسبب الاتفاق في السكثرة العدديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فحال وذلك أنه لا يتبين شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض إذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وأما بغير تقرب الشخص من الشخص من قبل المادة أو بغير امتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان أجساماً أو غير أجسام ولا نعرف أحد افرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط وأما إسرائيل الأس فلا أعلم أحد منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلاً من أصولهم فهي خرافة لأن القوم يسكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسم أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله نهاية أكثر مما لا نهاية له وأما ابن سينا فالتماثل قصده اقتناع الجمهور فيما اعتادوا معاهمة من أمر النفس لكنه قول قابل الاقتناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية له على جزئين * مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسمه بقسمين لكان كل واحد من قسمه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية له لكل واحد منهما ما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله أغما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فإن قيل فالصحيح رأى أفلاطون وهو أن النفوس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان فإذا أفرقت أعادت إلى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقدهم المأثرون أن العقل ما نأقوله نفس زيد عين نفس عمر وأو غيره ما كانت عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة فإن قلتم أنه عين وإنما تنقسم بالتعلق بالأبدان قلنا وإقسام الواحد الخي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية بحال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الأقابل لا فاقته يعود ويصير واحد بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجدول في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاما لا كمية له فكيف ينقسم وأما صدر من هذا كله أن نبيهم لم يجوزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورة في امتناع ذلك وأهم لانفسهم لو ن عن يدي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أمار يده وغير عمر وبالعدد وهو وعمر واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمر وبالعدد مثل ما هو زيد غير عمر وبالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمر واثنتين بالعدد واحدة بالصورة فكان يكون لنفس نفس فادامض طرآن تكون نفس زيد وعمر واحد بالصورة والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العدديدية أعني القسمة من قبل المواد فإن كانت النفس ليست تملك إذا هلك البدن أو كان فيعاشي هذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا يسيل إلى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي عين نفس زيد وأما أن تكون غيرا لست هي نفس عمر وهي غيرا فان الغير اعم مشترك وكذلك هو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

لوجودات الأشياء فليتمأمل وأما جوابه عن المسالك الثاني فمحصوله راجع إلى جوابه الحقيقي عن المسالك الأول من تجزؤ يكون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم أغرض على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجوز أن يكون المبدأ الأول جسماً (وأجاب) بأن قول القائل كل تركيب يحتاج إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى موجود فيقال له الأول موجود وقديم لاعلة له ولا موجود له فكذلك يقال هو موصوف قديم لاعلة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بداته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الأول جسماً إنما هو لكون الجسم حادثاً هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود إذا لم يكن عارضاً للماهية كما ذهب إليه الحكاء في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان

وأما إذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية من فاعل اما الذات كما ذهب إليه المتكاملون في حق الواجب أو غيره كما هو في المكات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلاً كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحتمل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام مع لا شيء من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها إلى

فأصل كما تحققت من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول جلت عظمتها لا يجوز أن تكون له صفات موجودة تزايدة على ذاته قائمة به مع أنهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباق واجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحى زعوا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد بإضافة شيء إليه أو إضافة شيء إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة فانه إذا قيل له مبدأ فهو وإشارة إلى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو ١١ إضافة له إلى معلولاته وإذا قيل له أول فهو وإضافة إلى الموجودات بعده وإذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية وإذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا وإذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخر وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه وجود لا علة له وهو مبدأ الغير فيكون جمعا بين السلب والإضافة وإذا قيل عقل فمعناه أنه موجود بحدس يرى عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعسلا وأدركا وإذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلا وإذا قيل عاقل فمعناه أن ذاته المجردة عن المادة ولواحقها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معقول فمعناه أن هو بته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل

الافيه الى كية وقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى في الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شيء بالصور وكان ان الصور ينقسم بانقسام الاجسام المنقسمة ثم بعد ذلك ان اتحاد الاجسام كذلك الامر في النفس مع الابدان فانيانه مثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه من لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من حلق القاصدين لاطهار الحق واصل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امعن في كتبه ولم يكن هذه الاقاويل ليست بفضيلة نوعا من انواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا ينقسمون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحالته ما انه بخلاف تلك الحالة فلا يسر بحدس بقول بفصل به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة استوى في الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما وضعه خصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفة فهو خارج عن الانسانية وهو لا هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة واما من ادعى في المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب واما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيئا ولا معنى لتأديبه ايضا فانه مثل من كلف الاعشى أن يتعرف بمصور الألوان أو بوجودها (قال ابو حامد رضى الله عنه) محتج على الفلاسفة فان قيل هذا يتركب عليكم في ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بدراسة أو سكتين ولانهاية قدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترتك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود المارى متناهيا أولا وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدته المكانات لانهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثانى (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه ولذلك كان قوله ان مدة الترتك لا تتخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى ايضا فان الخصم لا يسلم ان الترتك مدة واعا الذى يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدأه أبعد من الآن الذى نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مدة دارا محدودا لا يقدر المصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثانى ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فلهنا امكان حدوث مقادير من الزمان لانهاية لها وليس يمكن ان يكون ابعدها وها على قولكم في الدورات شرطان في حدوث المقدار الزمانى الموجود منهما وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضى في الزمان خصومكم في الدورات الزمركم في امكان مقادير الزمنة الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهي المقادير التي لم يخرج الى العمل وامكان الدورات التي لانهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هي الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطلقا اعم من هو أو غيره فالاول اذ الله ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاتمضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر هو وقت يتبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة ابلته وإذا قيل قادر فمعنى به انه ان شاء قيل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا يدوان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان

علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد الفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزاها بل جازان يكونا كاذبين مع صدقهما او كل ما هو مريد له فهو كائن وليس مريد له فقير كائن والذى هو مريد له لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريد له لو اراده لكان واذا قيل مريد فتعني به انه عالم بما صدر عنه وليس كارهه فثبوت الارادة على العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لا باعتبار قيام صدور عنا الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كاليد والرجل وغيرهما ونفق في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدرة في حقنا وما صدر عنه تعالى ليس يقتصر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد لا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا ناسا به لا من كل وجه وهو انك تتصور وجهه اتخيل اليه فتبصره حركته بعض الأعضاء وتتصور أمرا يتبعه تغيير وجهك وتتصور أمرا يثير منك الشهوة والاشوق وليس سبب ما ذكر من الأمور الا لتصور من غير استعجال آله واذا قيل له حتى لم يرد به الا أنه عالم يفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحى هو الفاعل الدراك فاحد الامر من العتبرين في الحياة هو الفاعل والايضا وهو إضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو أيضا غير رائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه امكنت أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات أو الإضافة أو السلب فلا ينطيل

الاشياء أو مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهمي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجوده الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود امكانيات دورات لانهاية لها الا ان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثلة هذه الاقوال ليست برهانية وليكن كان الاحتفاظ ان يضع ان العالم محدثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا ولكن العظم لكل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) كما كان الغلاصة لما أسكر خصوصهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم ينوع من الاستدلال على هذه القضية قال قيم فتسكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليه امن وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تغيير الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الغلاصة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن ماعل اذ انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تأتي لهم بانهم تساووا من خصوصهم ان المتغيرات كلها متمثلة بالاضافة الى الارادة القدعة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتعاضدة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متمثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تساووا هذه المقدمة من خصوصهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني الا بمحض وعلة توحده في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والواقع أحد المثلين عنها بالانفاق فكان الغلاصة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد لازمي ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القدعة صفة من شأنها ان تتغير الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك شخص يبرح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم وقال لهم خصوصهم من الغلاصة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحد هادون الثاني الامن جهة ما هما غير متمثلين أعني من جهة ما في أحد هاهنا صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متمثلين من جميع الوجوه ولم يكن هاهنا شخص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانا متعلقين بهما على السواء وهى سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحد هاهنا أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعل المتضادين معا واما ان لا يتعلق باحد منهما وكلا الامر من مستحيل في القول الاول كأنهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متمثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزموهم ان يكون هنالك شخص أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم بان الارادة صفة من شأنها تغير المثل عن مثله بما هو مثل عايندهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتوه ضرورة أو نفقروا لا يمكن دعوى واحد منهم ما يقتضيهكم بأرادته ما قداسة فاسدة تضاهي المقابلة في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها فتم تبعد والمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام العزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي علي موجودة وغيره من محققين يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انشاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهو اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هنالك نوع كثرة

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جل ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المذاهبين ظاهراً كبيراً) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخروهم عن نصرتها بحيث يلزمهم تفصيل معلولاته عليه تعالى إلا أن الشك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الماس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أموراً خسوها لم يتخلصوا أيضاً عن الكثرة ١٣ لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته وقد جاءت الكثرة

موجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً لا يعقل لانا لا نعقله في حقيقة قبل هذا عمل وهي
وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فهم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تقدير الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والافعال ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقيقة الانسليم ان ذلك غير متصور فانا نفرض عترتين متساويتين بين يدي المنشوق اليهما لا اخرج عن تساويهما جميعاً فانه يأخذ احدهما الاحتمال بصفة شام الخصاص الشيء عن مثله وكل ما ذكره من الخصائص من الحسن والقرب أو تبسّر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه وبقي امكان الاخذ فانتم بين أمرين أما أن تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اعراضه فهو حقاؤه وفرضه ممكن وأما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المنشوق أبداً فغيره لا يتصور ايضاً فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال علم بطلانه ضرورة فاذا ن لا يدل كل ناظر شاهد أو غائبه في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة في فهمي وجهين (أحدهما) انه يسلم أن الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان غير الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس بممكن وجود صفة بهذه الحال وهو مثل ما يظن انه ليس هنا موجود ولا هو داخل العالم ولا خارجة وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الماعل سبحانه والانسان معقول باشترك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزل غير وجودها في الحديث وانما تسميم الارادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد انه جدلي لان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعني ان تخصص المثل باليجاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وابست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها واحدة الى الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعاقبها الارادة متماثلة وضع كاذب ويأتي القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان مقدساً عن الاغراض والاعراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التي حصوها بما تكمل به ذات المريد مثل أعراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات المريد لان المراد يحصل منه المريد شيء لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كاحراج الشيء من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم أعني للشيء المخرج وهذه هي حال الارادة الأزلية مع الموجودات فانه انما يختارها أبداً أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولاً هذه واحدة من المعاندة التي تضمنها هذا القول أساساً المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء التماثلة ارادة غير الشيء عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدي رجل عترتين متماثلتين من جميع الوجوه ويقدر انه لا يمكن أن يأخذهما معا ويقدر انه ليس متصوفاً في واحدة منهما مأمراً بجمع فانه

وان قالوا يكون علمه ذاته وقد أردتكموا باطلاً اذ لا فرق حيث يثبت بينهم وبين قائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقاؤه اذ يعلم وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تول غفلته وبقيته لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغير به لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قرن الشيء لم يصبر هو ولم يخرج عن كونه غيراً فبان كان الاول لم يزل عالماً بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليه ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقة ما تمم أمكن توهم انتفاء أحدهما مع

ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون شيء واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقةه ولا تصادق تلك اللوازم به توهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيكون حيث يثبت أن توهم ثبوت ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر من ما صدق عليه شيء واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى به لم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ بصورة منه فلا يلزمه كثرته في المبدأ الاول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حضوري وعلمه بغيره يحصل
صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء قابلا وفعلا معا بالنسبة الى أمر واحد
والقول بكونه محلا لمولاته الحكمة وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يماثل بذاته بل بتوسط الأمور والحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنسب العلم عنه تعالى وأبلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

لا بد وأن يميز أحدهما بالاختلاف وهذا تعليل فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مريدا الحاجة الى كل
التميز وأخذ أحدهما القهرتين في هذه الحال ليس هو تغيير المثل عن مثله وانما هو إقامة المثل بدل المثل
فانه هو ما أحدهم بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتغيير أخذ أحدهما عند الترك المطابق
لا بأخذ أحدهما وتغييره عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الأغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر أخذ
أحدهما على الثانية وأما تأثير أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجع على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه
فان تمييز أحدهما عن الثانية هو ترجيح أحدهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على
صاحبه بغيره ومثل وان كان في وجودهما من حيث هما متحصنان ليسا متماثلين لان كل شخص بين يعبر
أحدهما الثاني بصفة خاصة فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة
بأحدهما دون الثاني لان الغيرية موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان
فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض
على قولهم انه لا يوجد صفة تميز أحدهما عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو اننا نقول
انهم في مذهبيهم كما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم واحد عن السبب الموجب له على هيئة
مخصوصة تماثل تعاضله اقل اختصاص ببعض الوجود واستحالة تغيير الشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم
بالطبع أو بالصورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا اما لا يخرج عنه
(قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يمتنعوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء
عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية
لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان كذلك فكيف هي مماثلة في اقتضاء وجوده قال
الفلاسفة ان العالم اعلم ما يمكن ان يكون بشكله المخصوص وكيفية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص
وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره
(قبل لهم) قد كان يمكنكم أن تنجبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصل والمكن نزيه شيئين
متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اخلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك
(والثاني) تخصيص موضع القطبين من الأفلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من
أحدهما الى الثانية مركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصص نقطتين عن سائر النقاط التي تصلح
أن تكون قطبا للكرة الواحدة بينهما عن سائر النقاط التي في تلك الكرة لا يكون إلا عن صفة مخصوصة
لأحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا لقطبين (قلنا لهم) يلزمكم
على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قامت في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له
شكل بسيط وهو الكروي وأيضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت
غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين
الجهتين وإذا كان هذا فكيف يمكن استقيم قولهم ان الأوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم
لتصورهم ان جميع أجزاء العالم في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع
ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا المعناد وهو خطي وذلك ان كثير من الأمور التي ترى

والمشاؤون القائلون بان اتحاد
العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات
حذر ان الترام هذه المعاني
وأما الذين قالوا بأنه تعالى
لا يعلم غيره تعالى عن قول
المطلبين علوا كبيرا فان
مذهبهم وان كان باطلا كما
بينه الامام العزالي رحمه
الله تعالى لاستلزامه تفضيل
معلوماته عليه تعالى إلا انه
لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى
لان علم الشيء بنفسه علم
حضورى عندهم لا يحتاج
فيه الى صورة زائدة وليس
يقول الانسان عن وجود
ذاته أصلا بل قد لا يلتفت
اليه لاشغاله بأمر آخر
فيظن أنه عاقل عن نفسه
وليس بغافل وأما قوله فان
الوهم يتسع لتقدير الذات
ثم طريان الشهور فخاصه
راجع الى ما تقدم من
امكان توهم الانفكاك
وقد عرفت ما فيه
هو الفصل العاشر في
تجريحهم عن اثبات قولهم
ان ذات الأول لا يتقسم
بالجنس والعصل
قالوا المبدأ الأول لا يجوز
أن يتركب بحسب العقل
من جنس وفصل واذا لم

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والعصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك
للممكنات في كونه موجودا وللعقول في المبدئية فهو ليس مشاركا في الجنس بل في الخارج الا انهم فان مشاركته للممكنات انما هي في
الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافية لازمة له بالقياس الى معلوماته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص
الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومحال في وجودات الممكنات بالحقيقة لا يشترك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لا في

طها وأما الجوهرية فالحقه قوتهم على الله تعالى ليس بجوهر إذا الجوهر هو الما وجود لا في موضوع وليس المراد بالوجود في تعريف
الجوهر الما وجود بالفعل والالزم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في
موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب ان ليس له عندهم ماهية يعرضه الوجود وانما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا
يكون مع في الجوهر مشترك بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الاسلام الا انه لمسلم يتم دليلهم

على دعواهم تعرض له
الامام حجة الاسلام الغزالي
بافتقار اثره والمشهور
مهم في بيان هذه الدعوى
مسالك الاول هو المسلك
العام الذي يدل على نفي
التركيب عنه مطلقا سواء
كان من اجزاء متميزة في
الخارج او من اجزاء متميزة
في الذهن وهو انه لو تركب
الواجب من اجزاء متميزة
في الذهن او في الخارج
لاحتاج الواجب لذاته في
ذاته ووجوده الى جزئه
بحسب نفس الامر وجميع
اجزاء الشيء وان كان نفس
ذلك الشيء لكن كل واحد
من اجزائه غيره فلا يكون
ذاته مع قطع النظر عن
الغير الذي هو كل واحد من
اجزائه كافيا في وجوده
بل يكون ذاته في نفسه
ووجوده محتاجا الى غيره
والاحتاج الى الغير بحسب
نفس الامر يمكن فيلزم
كون الواجب ممكنا وجوابه
أن يقال ليس معنى كون
الاجزاء العقلية اجزاء للماهية
الآن العقل يستترع من
نفس الذات البسيطة مع
قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعدادات
والشروط المقتضية لها

بالبرهان انه ضروري في بادئ الرأي يمكنه (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام
عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام بحسب لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي المسمى
المحرك ودورا واربعة اجسام اثنتان منها اثنان ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم
المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء
وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء
وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استحياب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة
الاثيرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار بالاطلاق هو انها في غاية القرب من
الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جيبا اعني الثقل والخفة لكونهما
في الوسط بين الطرفين اعني الموضع البعد والقرب وانه لو لا الجسم المستدير لم يكن هذا لك لا ثقيل ولا
خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مختلفة بالطبع حتى تكون
الارض مثلا من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهي
من جهة الجسم المسمى المسمى لان الجسم المسمى متناه بذاته وطبيعته اذ كان محيط به سطح واحد مستدير واما
الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير
متناهية بذاتها وانه لما كان هذا الموضع ان يكون الجرم المحيط بالعالم الاكبريا والافكانت الاجسام
يجب ان تتناهي اما الى اجسام اخرى غير ذلك الى غير نهاية واما ان ينحس الى الحلاء وقد تبين امتناع
الامر من فن تصور هذا علم ان كل عالم يفرض لا يمكن ان يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام
لا تحلوان تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة
اعني اما نارا واما ارضا واما ما بينهما واما ان هذه لا تكون الامستديرة اوف محيط مستدير لان كل جسم اما
ان يكون متحركا من الوسط او الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية جميعا
وشما لا امر جت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من
اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم اعني في اجرائها وانه لو لم تطلت حركتها من هذه الحركات
لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون ثابتا لا يبدل في وجوده من هذه
الحركات وانه لو كانت اقل او اكثر لاختل هذا النظام او كان نظاما آخر وان عدده هذه الحركات اما
على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الافضل وهذا كله فلا نطمع هنا في تبينه ببرهان
وان كنت من اهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا قاريل هي اقبح من اقاويل هؤلاء فانها وان
لم تفدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن بحركتها الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك ان تتوهم ان
كل كرة من الاكر السماوية وهي حية من قبل انها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها
محركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة انفتحت وكل ماهية اصفته فهو حي ضرورة اعني انه
اذا رايها جسمها محدودا السكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من
قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة انفتحت من جهاته وانه يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعنا له
حيوان وانما قال الامن قبل شيء خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغناطيس اذا حضره حجر

مفهومات متعددة متعلقة بها انتهى أعيا اجتناسا وخصه اوصلا وهذه المفهومات وان كانت متميزة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها
أيضا لانها صور لشي واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز ان يوجد من ذاته بدون اعتبار عوارضه
مفهومات متعددة محمولة عليه فان اردباحتها الى الغير في ذاته ووجوده هذا انقدر فلا نسلم استحسانه واستلزامه لا يمكن وان ارد
معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تتسكك عليه (فان قلت) الدلالة الدالة على الوجود الذهني دلالت على ان الوجود في الذهن هو عين

المأهية الخارجة حقيقة تكون المأهية الواحدة على تقدير تركها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من أمرين محتاجة إلى كل واحد منهما أقود المحذور (قلت) الأجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج مأهية ووجودها أو الأقسام تختلف مأهية وتتحد ووجودها أو تختلف في المأهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لم حلول شي واحد في محال متعددة وإن قام بجموعها ١٦ من حيث هو ولم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال (لا يقال) لاسلم أنه ان

قام بالجموع ولم وجود الكل بدون الجزء وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا في الأجزاء (لأننا نقول) الوجود الحاصل في أحد الجزأين غير الوجود الحاصل في الآخر فيتمدد الوجود فسيرجع إلى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم أن يمتنع حل أحدهما على الآخر وهو لولان الامور المتمايزة بحسب الخارج في المأهية والوجود يمتنع حل بعضها على بعض بالمواطأة وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن فالمأهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والاساطة بحسب الوجودين فاعتبار الوجود الخارجي لا تركب فيها أصلا لذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما تحتاج إلى المحل والمفاعل المفيض بوجودها في ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للإمكان وعنا فانه لا وحوب الداني والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فصله حكمته العقل إلى مفرق من مفرق وهذا التفصيل والتعدد إنما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فتكون الاساطة لازمة للمأهية بالنظر إلى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون المأهية مطلقة ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالة واستلزامه للإمكان (المسألة الثانية) أن واحدا الوجود

المغناطيس من خارج وأيضا فهو يتحرك أيضا إليه من أي جهة اتفقت فإذا صعدا ما لا حاسم السماء وفيها موضح هي أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها الأفعال مخصوصة ليس يصح أن تكون مواضع آخر منها مثل أعضاء الحركة فأنما في مواضع محدودة من الحيوانات والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل عتلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير الكرى إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف وإنما يمكن أن يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك أنه لو قال قائل أن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان أعني الذي هي نايحوز أن تكون فيه في أي موضع اتفق منه وإن تكون منه في الموضع الذي هي فيه في نوع آخر من الحيوان لمكان أهلا أن يضل به لاهما لاجل جعلت في كل حيوان في الموضع الموافق لطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع الأقطاب منها وذلك أنه ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كما يخص الحيوانات المختلفة وإن كان ليس يوجد الاثنى عشر واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات محتملة وذلك أن من جهة أنها حيوانات لم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة لاهما يرى ارسطو أن للسماء عينا وشمالا وأماما وخلفا وفوقا وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شئ يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الأول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبيعة مأم من جهة الضرورة أو من جهة الاختيار أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعة أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وإن الجهة التي اقتضت طبيعة جرم الكل حيثما أفضل الجهات لتكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل في الحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل هذا كله بين ههنا ههنا الخوضم الاقتناع وهو بين موضع بمرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل نطق الله وإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فليكن التماسه في موضعه وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خال وأما الجمع التي احتج بها أبو حامد ههنا في عمائل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم من الأجرام السماوية وبالإضافة إلى مأهية نفاذته في بادئ الرأي أن الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الملك الأول وأنه يمكن أن يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان وإنما تعرض هذا الطن في الإنسان والسرطان موضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا في الأكر السماوية موضع اتفاق الشكل ومن نظر إلى مضموع من المصنوعات لم تبين له حكمته إذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وإذا لم يفت أصلا على

والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فصله حكمته العقل إلى مفرق من مفرق وهذا التفصيل والتعدد إنما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فتكون الاساطة لازمة للمأهية بالنظر إلى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون المأهية مطلقة ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالة واستلزامه للإمكان (المسألة الثانية) أن واحدا الوجود

لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً او ادالم يكن مشاركالغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركباً في العقل (وجوابه) ان ماد كرمبني على أن لا يكون في الوجود واجباً ولا يجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي ولا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا أن ما ذكرنا من الأدلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما يقتضي عليه أيضاً والتوحيد وان كان ثابتاً عندنا قطعاً إلا أن المقصود الرأيهـم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكرنا ثم لا سلم ان عدم مشاركته لشي من الاشياء في ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد مختص في نوعه بحسب الخارج وان كان له أنواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكرنا من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهو ما موضع تأمل وهو أن الماهية الجسمية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد في الخارج بعض أنواعه أولاً فليتناهـل وأيضاً ما ذكرنا من الدليل على تقدير بقاءه فليتناهـل على أنه لا يكون مركباً من الجنس والاصل ولم يدل على أنه لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركيب الماهية مطلقاً من أمرين متساويين غير

ممكنه أمكن أن يظن انه يمكن أن يوجد ذلك المصنوع وهو بأي شكل اتفق وبأي كمية اتفقت وبأي وضع اتفق لاخراته وبأي تركيب اتفق هذا يعني انه هو الذي اتفق للتركيبين مع الحزم السماوي وهذه كلها طنون في بادئ الرأي وتجان من نظن هذه الطنون في المصنوعات هو حاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها طنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادئ الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل سببكم بالاخمين أعمال الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا حجب الجهالة انه معتم كرم وأما على الاعمال الخاصة بالأجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وا يكون من المؤمنين ولنه نقل ههنا قول أبي حامد في الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والارام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال واليهيات (قلت) وأنت لمن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطوائع الشريفة والافعال المحمكية التي كونت من أحدها وشبه علم الله تعالى يعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا لجهنم ان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآتات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور مرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والارضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم أن امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل الوجود دون العدم فلا يسع أن يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعي ان الجهات المتقابلة متميزة ولا يمكن له أن يدعي ان القابل له متميزا بل وانه يلزم عنهما افعال متميزة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذامتقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعي انه متميزا لان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم من المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها محبة لطفة واما ان يكون قابل فعل الاعداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي مساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعنى في مادة الشيء القريبة له كان وجودا فاسدا لا امكان عدمه وان كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الماغل فهو قول مقتنع حدى لارهاقني وان كان يطن بابي نصر وابن سينا انهم سلكوا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما تتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآتات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر وادالم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - تناف - ابن رشد
 تام لما علم في موضعه (وقد يجاب) بان قولك كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئاً في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أعم من أن تكون نوعية أو جسمية فلا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب ويمكن آخر ماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انهم

الافضل الواجب صار واحدا وان انقسم اليه الفصل الممكن صار ممكنا وفي بحث لان كل مفعول سواه كانت طبيعته نوعية او حادثة اذا
انتمت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره اما ان يقتضى وجوده اقتضاء تاما او لا والاول الواجب والثاني اما ان يقتضى عدمه
اقتضاء تاما او لا والاول المنقوع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجوهرية التي توجد في الممكن
لا يجوز ان يقتضى وجوده اقتضاء ١٨ تاما والا فهدم اتحادها مع الناحية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن ان يتبعه وقت لحدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمانا واما ان يكون زمانا لانها به له وعلى
كلا الوجهين لا يتعلّق به وقت مخصوص تتعلّق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاخير به كتاب
التهافت باطلا في لآتهات الفلاسفة لان الذي يفيد الباطل هو انه ثابت (وقوله) وان ساع لهم دعوى
الاختلاف مع التشابه كان تلصصهم ودعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريدان ان يصح للاسفة
دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح تلصصهم ودعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم
التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول افاثل لا بحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات
المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد بيند هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات ولتفهم
ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جديدة
(قال ابو حامد) الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال انكم اسندتم حدوث حادث من قديم ولا بد
لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث وطبائعا فان اسندتم الحوادث الى الحوادث الى غير
نهاية فهو محال ليس ذلك مما به مقدمة عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى عن الاعتراف باصانع واثبات
واجب هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو
القديم فلا بد ان هي اصلهم من تجو برصد وحدث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود
القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا الصمون الاستدلال اى لو وضعوا ان الحادث بما هو
حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان ينفكروا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان
تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة
محصنة متناهية مثل ان يكون فاسدا الفاسد منه اشرط في وجود الثاني فقط (اقول) انه واجب ان
يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث
صورة ذلك ان تنوهم انسانين فعمل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا ثانيا ففسد
الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة اسبان انسانا ثالثا ففسد الانسان الثاني فصنع من مادة
الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين تأتى الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في
ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل
لاول لوجوده ولا آخر كما ينبغي فيما ساف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي اعنى انه متى كان
انسانا قد كان قبله انسان فعلة وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعلة وانسان فسد وذلك ان كل
ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان
من مواد لانها لها اواخر يمكن ان يزيد تزيد الامه اليه له امكن مسجلا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه
لانه ان وجد كل مقناه ان يزيد تزيد الامه اليه من غير ان يفسد شئ منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شئ قديمه الحكيم في السماع فاذا في الجهة التي بها ادخل القدماء موجودا قد اذ ليس بغير اصل ليست
هي من جهة وجود الحادث ههنا حادثة بل عاها قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا
المرو الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث
واما الجهة التي من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدم من غير ان يقبل ضربا

فلم يكن كون الممكن واجبا
اولا فيلزم تخلف مقتضى
الذات عنها ونقل الامام
سبحه الاسلام الغزالي رحمه
الله تعالى عنهم في بيان
هذا المطلوب تهمة عليه
ما ذكره الشيخ ابو علي في
بعض كتبه من ان كل
مركب ذات كل جزء منه
ليس هو ذات الآخر ولا
ذات المجتمع اما ان يصح
لكل واحد من جزائه مثلا
وجوده منفردا لكنه لا يصح
للمجتمع وجود دونهما
فلا يكون المجتمع واجب
الوجود او يصح ذلك
لهما معا لكنه لا يصح
للمجتمع ولا لما في الاجزاء
وجود دونهما فالحال يصح له
ذلك من المجتمع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود
بل واجب الوجود هو
الذي يصح له ذلك وان كان
لا يصح لذلك الاجزاء مفارقة
الجملة في الوجود ولا للجملة
مفارقة الاجزاء وتعلق وجود
كل بالآخر فليس شئ منهما
بواجب الوجود فيكون كل
منهما محكما اعتراض
عليه بما حاصله ان البرهان
اغدا على انقطاع سلسلة
الممكنات بوجود لا يحتاج

الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من
جزاين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء اصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل لوجوده وان اريد
بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود لا يحتاج الى فاعل ولا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج
الى شيء اصلا سواء كان جزءا مقوما او غيره فسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دلى على ان المقطع للسلسلة لا يكون

محتاج الى الفاعل ولا يصير يقدم كونه واحدا بالشيء الاخر ورده الامام الرازي بان ما ان يكون شيء من الجزئين مفتقرا الى الآخر اولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيئا اخر لشيء واحد له وحدة حقيقة ضرورية ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خلاف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩ لداته ولا يكون المركب واجبا

بل الواجب الجزئية الآخر
(فان قلت) لم لا يجوز ان
لا يكون شيء من الجزئين
مفتقرا الى الآخر وتكون
بينهما ملازمة كما بين
الابن والبنة فيتركب
منهما ماهية واحدة ووحدة
حقيقية ولم لا يكون هذا
القدري تركب الماهية
الحقيقية الواحدة (قلت)
ضرورة العقل حاكمة بان
كل ما استغنى عن آخر في
قوامه وجوده وتخصصه
كان المركب منهما
واحدا اعتباريا كالانسان
المصنوع بجنب الحجر
لاماهية واحدة ووحدة
حقيقية فان كان بين
الاجزاء احتياج في احد
ما ذكرته كان بينهما ممكنا
محتاجا الى فاعل قطعا فلا
يكون المركب منها واجبا
والا لم يكن الواجب الذي
له وحدة حقيقية مركبا
منها وقد يقال التلازم عند
التحقيق لا يقتضيه الا
العلة الموجبة ويكون اما
بينها وبين معلولها او بين
معلولين لها لا كيف اتفق
بل من حيث تقتضي تلك
العلة تعلقا بالكل واحد
منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضرور التغيير فيهما ان احدهما اهم القوا هذا الوجود الدوري قديما وذلك انهم افوا كون الواحد
الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد العاقد منها العود كونه لما بعده فوجب أن يكون هذا التغيير القديم
عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجرائه أي بقرب من
بعض الكائنات وبه مدية كون ذلك سببا لفساد العاقد منها ما كون الكائن وهذا الجرم السماوي هو
الموجود الغير المتغير الا في الامكن لا في غير ذلك من ضرور التغيير في جوهره وسبب للحوادث من جهة افعاله
الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له اعني انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه
الذي من قبله ادخلوا موجودا قد عاين بسببهم أصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع اجناس
الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى متحرك من ذاته عن محرك أو غير
متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض والاول حدث محركات متغيرات ماهية وذلك مستحيل فيلزم
ان يكون هذا المحرك الاول ازايا والالم يكن اولها اذا كان ذلك كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي
الى هذا المحرك بالذات بالعرض وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك واما كون
محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذي هو شرط في وجود
الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انتضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك
وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله
ليس يتبين في هذا الموضع بغيره وانما يمكن بأقوال هي من حسن هذا القول وهي أقنع من أقوال الخصوم
عند من أنصف وان ترى ذلك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي ترى به أبو حامد عن خصمه
الفلاسفة في توجيه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانه انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من
قبله ادخلوا وجودا اريا في الوجود لم يبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الاولي وذلك هو
كما قلنا بتوسط ما هو اولى في جوهر كائن فاسد في حركته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية او بتوسط
ما هو من الاعدال اولى بالجنس أي ليس له اول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبه عن الفلاسفة قلت نحن
لانه صدور حادث من قديم أي حادث كان بل به صدور حادث من قديم هو اول الحوادث من
القديم اذا غارق حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آله ولا شرط
ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب لتحده حاله واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جار أن يصدور
منه عند حدوث شيء آخر من استبعاد المحل القابل أرخصه والوقت الموافق أو ما جرى هذا المجري
ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت
وكل ما يتحد فيه فقام فاما ان يتسائل الى غير نهاية او يقتضي الى قديم يكون اول حادث منه (أول)
هذا السؤال هو الذي سألهم أولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذي ألزمهم منه ان يصدور حادث عن
قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو نحويز حادث عن قديم لاحداث أول أعاد عليهم
السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما
هو حادث بل بما هو اولى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان يصدور عنه حادث
بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وقوله عندهم مستند الى القديم الاول اعني حضور شرط فاعل

والهيولى وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن
فرض وجود أحدهما مفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ما اما كون أحد الجزئين معلولا للآخر أو كونهما معلولين
لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع بينهما واجبا وريان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناع انفكاك
كل منهما عن الآخر حينئذ من أين يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولين لعلة ثالثة مقتضية لتعلق بينهما ولم لا يجوز

أن يكون تعالى كل منهما بالآخر بحسب ما هيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لمرئى خارج عنهما (ثم قال الامام
الفرزاني) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وأن لم تكن جنسها له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب
تعالى عندهم عقل مجرد كان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوارج للذات
بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا تباينها بشئ آخر لا متشاع

اللاتينية بدون التمايز فلا
يبدأ من فصل به يتميز
عن سائر العقول فيسأل
التركيب (قال) والدليل
عليه أن العقول التي هي
معدلات أنواع مختلفة
وانما اشتركت في العقلية
واستراقت في العقل سوى
ذلك وكذلك الاول تعالى
بشارك جميعها في العقلية
فهم فيه بين نقض القاعدة
أو المصير الى ان العقلية
ليست مقومة للذات
وكلاهما محالان عندهم
ولا يخفى عليك أن العقلية
ما لها التجرد عن المادة
وهو معنى سلبى لازم لذات
الاول خارج عن حقيقة
وكذا بالنسبة الى العقول
ايضا فليست العقلية
مقومة لذات المبدأ الاول
والذات العقول أصلا
حتى يلزم بسبب الاشتراك
فيها الامتياز بالوصول
في ابرم التركيب وأما
الجوهرية وإن قال بعضهم
بكونها جنسا للحواس
لكنهم منعوا كون المبدأ
الاول جوهريا فلا يلزمهم
تركيبه بخلاف العقل
فانه عندهم مركب من
الجنس والفصل وبعضهم

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن الله - القديم الاول
وهو الاسناد الذي هو الكل لا بالآخر ثم انى بجواب عن الملائمة بان صور بعض التصو ير مذهبهم
ومعناه انما لا يتصور حادث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر
وتشبه الحادث بان كل حزمه ثابته وهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحسب حدوث اجرائها مبدأ
الحادث ويكون بارأيته كغيره لا لالارنى ثم قال في الاعتراض على هذا الحوال الذي من قبل صدور
الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لم الحركة الدورية احادثة هي أم قديمة فان كانت
قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وإن كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسايل الامر وقولكم انما
من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة
انها محدودة (فحقول) أهى مبدأ للحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها محدودة فان كانت من
حيث انها ثابتة فكيف صدر شئ حادث عن شئ من حيث هو ثابت وإن كان صدر من حيث هو محدود
وهو محتاج الى ما يوجب التحديد وتسايل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفيطاني فانه لم يصدر عنها
الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي محدودة لانها لم تحتاج الى سبب مجرد محدث
من جهة ان تجرد ما ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أى لا أول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعلا
هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعله قديم والمحدث لفاعله محدث والحركة انما تفهم من معنى
القديم فيها انها لا أول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوته فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة
فلما شاعروا بوجوب هذا قالوا ولم في الخروج عن هذا الارام نوع احتيالى متورده في بعض المسائل
(قال ابو حامد رضى الله عنه) الدليل الثاني لم في المسئلة رجم وان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى
والله تعالى متقدم عليه ليس يحلوا ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين
فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزمانى وكمتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص
على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها امتساوية في
الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في
الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اراد بتقديم
البارى سبحانه على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والآخر قديما
وان اراد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان
كان العالم فيه معدوما اذ كان القدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا قديمة معدومة لها طرف من جهة
الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا جله بتسهيل القول
بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدر الحركة واذا وجب قدم
الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) امام ساق القول الذي حكاه عنهم
فليس يبرهان وذلك ان حاصله هو ان البارى سبحانه وان كان متقدما على العالم اما ان يكون متقدما
بالنسبة لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الخائط
فان كان متقدما متقدما الشخص ظله والبارى قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون

ذهب الى أن الجوهر ليس بخمس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بدواتها المتخالفه لا بالوصول
في الفصل الحادى عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته
الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي هو عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا
على ماهيته لكان قائما به او لا لم تكن موجودة أصلا لو قام به الميكانيك مقتضاها هو غير ذلك يكون مقتضاها الى الغير والمقتضا الى

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما بنفس تلك الماهية او غيرها الاجزاء ان يكون غيرها والالزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائزا ان يكون نفسه اما بالماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها السكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسه اذا اثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجوده لكان تقدمه على وجوده بالوجود المتقدم اما بنفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره

عادل الكلام اليه في كان
للشيء وحدوات لانهاية
لها وهو ايضا محال ويلزم
ايضا ثبوت المطلوب على
تقدير عدمه لان الماهية
المقتضية لجميع تلك
الوحدوات المتسلسلة لا بد
ان يتقدمها بالوجود
لا يكون زائدا عليها والالزم
يكن الجميع جميعا بل
غيرها واجب عنه بوجوه
(أحدها) ما ذكره صاحب
الاشراق وهو ان الوجود
لا يزيد في الاعيان على
الماهية الموحدة بل
زيادته عليها في الازدهان
فقط وهو واعتبار عقلي
لا هوية عينية فلا علة له
في الاعيان لا الماهية ولا
غيرها حتى يلزم ما ذكر
من المحذور ورد هذا
الجواب بان الوجود وان
لم يكن له هوية عينية لكن
لماهية انصاف به بحسب
نفس الامر فهو وان لم يحتاج
الى علة موحدة له لكونه
من الاعتمادات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج
لكن له احتياج الى العلة
باعتبار انصاف الماهية
به فذلك العلة اما غيرها
في الالزم افتقار الماهية

مقدمة على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا تصور حدوثه
واذا كان الزمان قدما فالحركة قدما لان الزمان لا يقم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالمتحرك
يها قديم والمتحرك لها خبر وقديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس شأنه ما كان
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقاساة القديم الى العالم انه امان يكونا
معاً اما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه
ان يكون في زمان (قال ابو حامد زمي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس
قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان
ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفرادها بالوجود فقط والعالم كشيء واحد ولو قلنا كان
الله ولا عيسى مثلثا كان وعيسى معهما يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
من ضرورته ذلك تقدير شي ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شي ثالث وهو الزمان فلا
التعاطي الى الخلط الاوهام (قلت) هذا قول مغاطي حيث قلنا قد قام البرهان ان هاتين العينين من
الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتفك عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا
أرنا وليس يتصف بالزمان اما الذي في طبيعة الحركة فوجوده معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس
في طبيعة الحركة ولا التغيير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك
وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المتحركة بعضها بعضها لا تمزج الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب اول غير
متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على ان الوجود الذي في طبيعة الحركة ليس بالحقة الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على
الآخر اعني الذي ليس بالحقة الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدما اعلية على العلول الذين هم امان طبيعة
الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على طله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك
بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو
الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه امان ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان او متأخرا عنه
(قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام اقله تخصيلهم اذهب القدماء
فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بتغير ولا في زمان على الوجود
التغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما
معاً وان أحدهما متقدم على الآخر فقول أي حامدان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا
صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر العلول عن العلة لان التأخر يقابل
التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر العلول عن العلة التي استوفت
شروط العمل واما العلة لاسه فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكيفية مبدأ يلزمهم هذا الشك وأما حكمهم
ان يعطوا حجة صدور الموجودات الحادثة عن موجد قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبة في انصافه بالوجود الى امر خارج عن ذاته او غيرها يلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى ما واجب
انصافه بالوجود ولم يجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذا انحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يبرح أحده
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضيه ذاته
وجوده في ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هذا اقتضاؤه وتأثيرا (لا نقول) الانصاف ليس بما يتصور ان يستغنى

بما غداه بالكلية حتى يتصور أن يكون واحداً نظر إلى ذاته ضرورياً احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون إلا
 جازماً حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فإلزام أحد المحذورين نظاماً
 (وثانياً) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو ما لا بد من علمه الوجودي يجب أن تكون متعة متعة على معناه بالوجود فالعلة
 لا بد في تقدمها على المعلول وأما ان ٢٣ هذا التقدّم بالوجود فهو منوع علم بالوجود أن تكون المساهية من حيث هي علة لوجودها

فتتقدم عليه ذانا لا وجودا
أولا ترى أن ماهيات
الممكنات علل قابلية
لوجوداتها مع أنها لا يجب
تقدمها عليها بالوجود ولا
لزم وجود الشيء قبل
وجوده وإن كان تقدم
العلل القابلية لا بالوجود
فلم لا يجوز أن يكون الحال
في العلل العاعلية أيضا
كذلك (فان قيل) إذا
جوزتم أن تؤثر ماهية
قبل الوجود في وجود
نفسها فلم لا يجوز أن تؤثر
تلك الماهية قبل وجودها
في وجود العالم وحيشند
لا يمكن الاستدلال بوجود
الآثار على وجودها مؤثر
(قلنا) ضرورة العقل
فارقة بينهما ما قايانه لم
بالضرورة أن الشيء عالم
يوجد لا يكون سببا لوجود
غيره بخلاف ما إذا كان
سببا لوجود نفسه ورد
هذا الجواب أيضا بأن
الفاعل للوجود لا بد أن
يلتزم العقل له وجودا
أولا حتى يمكنه أن يلاحظ
له أفادة الوجود لأن مرتبة
الابحاد متأخرة عن مرتبة
الوجود بالضرورة فإن
ملا بالوجود في نفسه لا يتصور

مبدأ أو لاحداث له كليته انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فأن الحدوث حركة والحركة
ضرورية في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وإضافات كل حادث فهو ممكن الحدوث
قبل أن يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق
ضروري من لواحق الوجود المتحرك فيه لزم ضرورة أن وضع حادثا أن يكون موجودا قبل أن يوجد
وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضوع ولكنه أفتع من كلام القوم فقول أني حادثة ولو كان الله تعالى ولا
عيسى مثلا لم كان الله وعيسى لم يتبعني اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من
ضرورة ذلك فقد برئ ثلث وهو الالمان محجج الالمان يجب أن يكون متأخر عنه ليس متأخرا زمانيا بالذات
بل أن كان فبالعرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه
محدثا للعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الالمان كان جزاما متحرك بفضل الزمان عليه من طريقه
كما عرض لعيسى وسائر الانخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا تباير هان واغما الذي
بين ههنا ان الالمان غير صحيحة وما حكاه بعد من صحة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) جميعا عن
الالمان فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أما
لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا لا يلزم أن يقال كان الله ولا عالم
بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماض كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذا لم
ينوب أحد ههنا بآثاره فليبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك انهم الاية متروكان في وجود الذات ولا في
عدم العالم بل في معنى ثالث فاما اذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل انما هذا خطأ
فان كانا تغايرت على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته هو
الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانه متى بمعنى الزمان في الضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد
تقتضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قول القائل كان كذا
ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف
المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا
اذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضى أن يكون ههنا
معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى له كان لا يعترف قولنا كان ويكون
هذا الذي قاله كله بين بنفسه لكن هذا الاشك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم
التأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس
دليلا في أمثال هذه القضايا الاعلى ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحاما وكذلك ان كان
حدث ما في زمان والآخرة ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح
في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي عمل بها او انما تصح المقايسة صحيحة لاشك فيها اذا ما قسمنا لعدم
العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان ياذم يصح أن
يكون عدم العالم في وقت وجود العالم بنفسه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان
التقدم والتأخر في الحركة لا بهما ان الامع الزمان والذي يدخل ههنا القول من الاختلال هو ان

منه إيجادا غيره أو إيجاد نفسه ولا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايسة
لوجودها وأما العلم القابلية فهي مستفيدة للوجود المستفيدة للوجود لا بد وأن لاحظ له العقل الخلق عن الوجود حتى عكسه أن
يلاحظ له استعادة الوجود وذلك لأن استعادة الحاصل محال كتخصيله ولا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود
ضرورية (ثم قال الإمام الزاري) معترض على الشيخ أنه قد جوز أن تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته فالماهية إذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والام تكن العلة لنفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدمها على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود (وحواله) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سبب الصفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشيء سبب الصفة من صفاته وان تكون صفة له سبب الصفة اخرى مثل الفعل للخاصة واسكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

٢٣

اعاها بسبب ماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على أن الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود تكون سبب الصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سبب الشيء ولا يجوز أن تكون سبب الوجودها والالزم تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سبب الغير من الصفات اذ يلزم من سببته لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي يمكن أن تكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فهو لان كونها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وهذا متصفة بصفة أو علة لا تصافها بصفة بحيث لا يكون لها وجودها بوجه ما مدخل في ذلك الا تصاف وتلك العلة أصلا غير معقولة نعم قد لا يكون له خصوصية احد الوجودين مدخل

المقابلة ان أخذت المقابلة بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة تبطل فقط هذا القول ولا يكون برها ما أعني الذي حكمه من الملائكة (قال أوحامد) بحجية الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول فلما المفهوم الاصل من اللفظ وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لارادة بالاضافة المتبادلة ان الوجود قد نعدم العالم في المستقبل ثم قد نالنا بعد ذلك وجودا ثانيا الكائن عند ذلك يقول كان الله تعالى ولا عالم ويضع قولنا سواء اردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو عدم الوجود وآية ان هذه نسبتته الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيه برعنه بافظ الماضي وهذا كله لهجز الوهم عن توهم موجود مبتدئ الامع تقدير قيل له (قلت) اقبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو لهجز الوهم عن ان يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فثبت هو - م ان وراء العالم مكانا مائلا أو خلاء واد اقبل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده امتنع الوهم من الاذعان اقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لانها ياله بان يقال له الخلاء ليس منه وما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه اذ آثاره فاذا كان الجسم متبعا كان البعد الذي هو تابع له متبعا هيا وانقطاع الخلاء والماء غير مرفوع فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن اقبوله فكذلك يقال كما ان البعد الما كان تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكان قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم منع من اثبات بعده مكان وراءه فقام الدليل على تنهاى الحركة من طرفه بمنع تقدير بعده زماني وراءه وان كان الوهم ممتنا بخياله وتقديره ولا يذعن عنه ولا يفرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق دوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهي كافي الفوق وهذا الازم وليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معانيدان احدهما ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والعدم هما شيان موجودان بالقياس الى وهما اذ قد يمكن ان نخيل مستقبلا صار ماضيا او ماضيا كان قبل مستقبلا واد كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فاد ابطال وجود الحركة وباطل مفهوم هذه النسبة والمقابلة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تطل ولا الزمان لانه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس بهذه الموجودات موجودة قبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن أن يتقلب أحد الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن يتقلب الضمير ويحتمل ان يكون ذلك كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن يتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء انقابلة هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه

في اقصافها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربع فان الاربع متصصة بها سواء وجدت خارجا أو ذها واما ان تصافها بالزوجية معرأة عن الوجودين فكلا (وثالثها) ما ذكره الامام الغزالي ومحصوله منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه انزلي والا نلزم الاحتياج الى فاعل مؤثر فان عنوانا للممكن والممسلول ان له علة فاعلية فلا نسلم ذلك ان عنوانا غيره فسلم ولا استعماله فيه اذ الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه بحصول حقيقة وجوده

يكون جوهرها زائداً الى ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان عنوانا لسبب الفاعل له وان عنوانه وجهها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وانتهت قد عرفت بما تقدمناه في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف هو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان متطرفاً
حصوله ولا حصوله بالنظر
اليه على السواء فيحتاج
الى فاعل يحصله ضرورة
سواء كان قد علماً واحداً
(فان قلت) الوجود امر
اعتباري لا حقيقة في له في
الاعتيان حتى يكون طرفاً
حصوله ولا حصوله
متساو بين نظر الى ذاته
فيحتاج الى الفاعل (قلت)
هو ان لم يحتاج في وجوده
الى الاعل لعدمه لكن
حصوله للماهية واتصاف
الماهية به ليس بحيث
يستغنى عما يحصله لاعلى
معنى ان يجعل الاتصاف
موجوداً بل على معنى ان
يحصل الماهية متصفة
بالوجود (فان قلت) اذا
انصرفت الماهية بالوجود
بعد ان لم تكن متصفة به
احتاجت في ذلك الاتصاف
الى فاعل يحصلها متصفة
به وأما ان لم ترل متصفة به
فلان سبب الاحتياج الى
فاعل (قلت) نحن نعلم
بالضرورة أن اتصاف
الشيء بالشيء وان لم يكن
موجوداً واحداً بعد ان لم
يكن لا بد فيه من أمر يجعل
الذات متصفة بالصفة هو

امكان أصلاً الا لو أمكن ان يتحول العدم وجوداً وذلك لا بد للعاد من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان
يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان
الحار اذا صار بارداً ليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة
الى البرودة (وأما العناد الثاني) وهو أقوى هذه العنادات فانه سقطا في خبيث وحاصله ان توهم القلبية
قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء مقصرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو
الفوق مشد لا ينتهي ضروره الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان الوجود هو شيء يتبع الجسم كما ان
الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه وأذا امتنع ان يوجد
بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم الى جسم آخر والاشي يقدر فيه بعد وهو الحلاء فلا يعم ذلك الى
غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما فان امتنع أن يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت
هذه الحركة الاولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع أن يوجد لها قبل ادلوليها قبل لوجدت قبل
الحركة الاولى حركة أخرى وهذه الممانعة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت
ذرات كتاب السفسطة وذلك هو الجسم لكم الذي لا موضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة تحكم
الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التماهي في الكم وفي الوضع دليلاً على امتناعه
في الكم الذي لا موضع له أو جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود الفعل أو انه يجب ان
ينتهي الى عظام آخر ليس هو شيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة في زمان أعني أن
يغفل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر اذا كان حداً
لأشياء للشيء الذي هو نهاية للماضى ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين
الماضي والمستقبل وتصور حاضري ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة
نهاية الخط وتوحد به لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن
ليس يمكن أن يوجد لامع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل وما لا
يمكن فيه أن يكون قائماً بالله فلا يس عكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان
ماض فبسبب هذا الغلط شبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قدامها زمان ان كل حادث لا بد
أن يكون معدوماً وليس عكن أن يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوماً في أن يصدق
عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجودي في كل آئين زمان لا نه لا يبي أن آما
كما لا يبي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فادن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه في
تصورنا آئين في الوجود حدث بينهم زمان ولا بد الفرق لا يشبهه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن
يشبهه النقطة ولا لكم ذوالوضع يشبه الذي لا موضع له فإلدي يجوز وجود أن ليس بحاضر ليس قبله ماض
فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آتاه هذه الممانعة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يظل نفسه فلذلك
ليس يصح أن ينسب وجود القلبية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القلبية يرفع الحادث والذي
يرفع أن يكون الفوق فوقاً بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق وادارتع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

أما الذات أو غيره ومنه يعلم كبره وقوله الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق
يكون وجوده زائداً عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يتوهمون في نظرنا ان بعد اثبات
مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علة موجبة للاتصاف هي اما الذات فتقدم على
وجودها بالوجود أو غيرهما فلا تكون مقطعة للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان عنوانا

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والالم
يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على
سبيل التردد والاحتمال لابطالهم ثم قال رحمه الله تعالى را ما لهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معرفة وكما لا نقل عند ما مر سلا الا
ناضافة الى موجوده قد رده ولا نقل وجود امر سلا الا لقيامه الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تبين ذاتا واحدة فكيف

بتمين واحد متبعا عن
غيره بالماضي ولا حقيقة له
فان في الماهية في الحقيقة
واذا في حقيقة الموجود لم
يعقل الوجود والدليل انه
لو كان هذا معقولا لجاز أن
يكون في المخلوقات وجود
لاحقيقة له بشارك الأول
في كونه وجودا لاحقيقة
لهو ما ينفى أن له علة
والأول لأعله له وهل له
سبب الا انه غير معقول في
نفسه وما لا يعقل في نفسه
فان يبقى له علة لا يصير
معقولا وما يعقل فبان بقدر
له علة لا يخرج عن كونه
معقولا (وفيه بحث) لان
ما لا يعقل الا مضافا الى شيء
آخر هو الوجود المطلق
وخصه بالعارض
لوجودات الخاصة فان
ملاحظة العقل اياه بحيث
لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو
بوجه اجمالي متميزة وأما
الوجود الخاص الواجب
الذي هو نفس حقيقة
الواجب عندهم وبخالفه
بالحقيقة عندهم لاسائر
الوجودات الخاصة
ومعروضة للوجود المطلق
فلا نسلم انه لا يعقل الا
مضافا الى شيء آخر هو

المطلق وادارت مع هذا ان ارتفع الثقل والخفيف وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس
له حد بالطبع ولذلك يجب أن تنتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان هو التمام الذي
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طالب الذهن أن يتوهم في الجسم الكروي انه يجب أن ينتهي الى
شيء غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور راسية محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يسرع في النظر على
الترتيب الصامح وايضا ليس ينبع الزمان الحركة على ما تنبع النهاية العظم لان النهاية تنبع العظم
من قبل انها موجودة فيه ثم يوجد العرض في موضعه المتخصص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى
موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في الزمان والحركة بل
الزمان عن الحركة أشبه شيء بالزمان العدد من المعدود أعني انه كما لا يتبعين العدد بتبعين المعدود ولا
يتكرر بتكرره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحركا
فوجوده في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حسبوا منذ الصياق مغارة من الارض لمكانا قطع ان هؤلاء
يذكر كون الزمان وان لم يذكر كواشيا من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطا ليس
أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكرر
بتكرره المعدودات ولا يتبعين له موضع بتبعين مواضع المعدودات ويرى ان ذلك كانت خاصيته تقدر
الحركات وتقدير وجودها الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر العدد اعيانها ولذلك قال
ارسطوطا ليس في حد الزمان انه عدد الحركة بل ما تقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا كما ذكرنا فكيف كان
فرضا معدودا ما حدا ثاليس يلزم أن يكون العدد حاد ثابل واجب ان كان معدودا ان يكون قبله عدد
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها
أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا ما فهم لان طبيعة الزمان أبعد شيء من
طبيعة العظم (قال أبو حامد) بحجة اعن العلاسة فان قيل هذه الموازنة موجهة لان العالم ليس له فوق ولا
تحت لانه كروي وليس للكروية فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها اتى رأسك والاخرى
تحتنا من حيث انها اتى رجلنا فله واسم تحتنا له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي
فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كره الارض واقفا بحيث اذى انخص قدمه أحصى
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء انها هي بعينها تحت الارض لابل لا وما هو تحت
الارض بعدد الى فوق الارض بالدورة وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخره هو كما لو قدرنا
خشبة أحد طرفيها غليظ والأخر رقيق واصطالحنا على ان نسمي الجهة التي تلى الرقيق فوقا الى حيث
ينتهي والجانب الآخر تحتنا ليمظهر هذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قوامها هيئة
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها الانعكاس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت فيه نسبة متخلفة اليك
لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فهذا الذي له
لا يتصور أن يتبدل فيه صير آخره والعدم المقدر بعد فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير
سابقا فطر فانهما وجود العالم اللذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا التبدل

٤ - تنهات ابن رشد
وحقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم لما يكنه بل بعروض اضافية أوساية وكون الوجود المطلق الذي هو عارض غير معقول الا بالاضافة الى
شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لا يكتفه
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كافي

الواجب أو ماهية مفرقة للوجود الخاص كما في المسكيات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موحداً بنفسه وغير عارض
لماهية كون الوجود الخاص المسمى كذلك لأنه حقيقة متماثلة لا يلزم اشتراكها في الأحكام ولذا كونه محالاً لذاته
الخصوصية لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها بغيرها لذاته المخصوصة لا بالمعرض كما في العوارض اشتراكه بالحقيقة وليس المراد
أنه لا ذات ولا حقيقة له أصلاً لا بتصور ٢٦ تميز عن غيره بل المراد أن وجوده الخاص موحداً بنفسه وهو حقيقة المخصوصة

وبه يتبين ويختص من جميع
ماعداه بخلاف وجودات
المسكيات فإنها ليست
موجودة في الخارج بل
هي ممتدة في الوجود في
الخارج وتابعة للماهيات
عارضة لها بحسب بعض
الامر (قوله) والدليل
عليه أن هذا لو كان معقولا
لجاء أن يكون في المعلولات
أيضا وجود حقيقة له
(قلنا) يجوز أن يكون
عدم كونه في المعلولات
لأن الوجود الغير المضاف
إلى الماهية يكون موحداً
بنفسه ولا يكون معلولا
أما كونه غير معقول وبعض
المتأخرين من فلاسفة
الاسلام اخترعوا إثبات
أن واجب الوجود لا يفصله
الذهن إلى ماهية ووجود
مسلك آخر تفسر به أن
الواجب لذاته لو انقسم في
الذهن إلى ماهية ووجود
لكان له ماهية كلية وإذا
كان له ماهية كلية أمكن
وجود جزئي آخر لها ذاتها
وراء ما وقع من الجزئي إذ
لزم عدم إمكان أن يمتنع
لذاته أو يجب لذاته لا يسبيل
إلى الامتناع والالكان
الجزئي الواقع المشارك له

ففيه استدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فإذا أمكن أن نقول ليس له عالم فوق ولا تحت ولا
يملككم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعده وإذا ثبت القتل والعدم فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
بأقبل والبعدي (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الملاسفة في نهاية السقراط وذلك أن حاصله أن
الفوق والأسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القتل
والعدم فليس وهما إذ لاضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا أن الفوق المتيقن لشيء يمكن أن يتوهم
سواء لذلك الشيء والسفل يمكن أن يتوهم فقولنا ليس لعدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قدامه يمكن أن
يتوهم لعدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فإن الشك بعد هذا باق عليهم لأن الملاسفة يرون أن ههنا
فوقا بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الثقيل والالكان
الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع يرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التحيل
انتهاء ما إلى خلاه أو ملاءمة هذا الدليل أنما انكسر في حق الملاسفة من وجهين (أحدهما) أنهم يصنعون
فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يصنعون أولا باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) أن الحصة وهم أن
يقولوا أنه ليس له في التحيل أن الفوق فوقا مورا وذلك إلى غير نهاية كونه مضافا لثما عرض ذلك
التحيل من قبل أنه لم يشاهد عظاما الامتداد العظيم كالم شاهد شيئا محدثا الأول قبل ذلك إذ نقل أبو
حامد من لفظ الفوق والأسفل إلى وراء والخارج (قال) مجيب الملاسفة قلنا الفرق فإله لا عرض في
تعيين لفظ الفوق والتحت بل تبدل إلى لفظ وراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب
الغلط والمعاداة حاصلة بهذه المعارضة فادكسر بهذه العقيدة ما عانده الملاسفة من تشبيه الهبة في
الزمان بالنهاية في العظام وأما نحن فقد بينا رجوعه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقع وبيننا أنها معاندة
مقسطانية فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان قالوا الاشك
عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو
ملا نهاية له وإن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكيفية فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم عند
مقدر بقضه أمد واطول من البعض (قلت) حاصل القول أنه متى توهمنا حركة وجدنا ما معها امتدادا
مقدرا لها كانه ميكال لها والحركة ميكيلة له ونجد هذا الميكال والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول
من الحركة المفروضة الأولى وما سواها أو يطايقها من هذا الامتداد نقول أن الحركة الواحدة أطول
من الثانية وإذا كان كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله إلى الآن ونفرض مثلا أن ذلك
هو ألف سنة لأن الله تعالى قادر على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد
الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الأول بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة
هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه الأمور يجب أن يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه أن يقدر فيه
مقدار وجوده وإذا كان هذا الامكان في العالم غير نهاية أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم
وقبل ذلك العالم عالم وغير الأمر إلى غير الهبة فهو الامتداد مقدم على جميع هذه الأمور فهذا الامتداد
المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون قدرا فإن العدم ليس بعقد ولا يكون إلا كضرورة فإن مقدار
الكم ضرورة كم قدرنا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان ودور نظره أنه متقدم بالوجود على كل شيء
يتوهم حادنا كما أن السكيل ينبغي أن يكون متقدما على المكيل في الوجود وكما أنه لو كان هذا الامتداد

في ذاته متمما أيضا باعتباره ماهية فيكون الواجب لذاته متمما لذاته هذا خاف ولا يسبيل إلى الوجوب أيضا والواقع الذي
الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلاف وإذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا نفس الماهية في واقع يجب أن يكون ممكنا أيضا باعتبار
ماهية ويكون واجب الوجود لذاته هو بعينه يمكن الوجود باعتباره ماهية ولا شك في استحالة ما إذا كان في الوجود واجب فليس
له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل إلى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هو لنا قل أن يقول لانسلم أن الواجب لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل الى وجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل الامداد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته الخصوصية من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الدهن هو بعبته بطل أن تكون ماهيته هي الوجود لا غيره لان الوجود ايضا كلي وله جزئيات ولو وجب ما وقع منه لا يمكن ما لم يقع فيه كان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا ايضا لما شاركته لما في

المسألة وذلك محال ورد هذا الاخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الدهن جزئيات بخلاف المسألة المعروضة للوجود في الدهن اما الاول فلان تكثر جزئيات المسألة ليس الا لانضمام عرضيات توجب التكثر فالوجود الواجب وجود صرف غير محال على أصله لا يضم اليه مجزئيات بعبته تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كل ما فيه له الدهن الى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد ان كل ما فيه له الدهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم وان كان لا يفيد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على المسألة لجواز أن لا يفصله الدهن الى ماهية كلية ووجود

الذي هو الزمان حادثا بمجرد حركة أولى لوجب أن يكون قبلا امتدادا هو المقدار وفيه كان يحدث وهو كالمكلى لما كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتدادا يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره والذي يسمى الزمان وهذا هو الوقتي الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في تعميمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع التراجع الا اذا سلم ان الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني انه كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا ليس في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هذا آكله من عل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان ما نأقول هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الملك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تخيير وان قالوا نعم فيذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتفع الامر الى غير نهاية فقول في هذا اثبات بعدد زراع العالم له مقدار وكيفية اذا لا كبير بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فوراء العالم يحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو اللامع وراء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه ابذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المتقني عند نقصان ذراعين أكثر مما ينبغي عند نقصان ذراع غير يكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا وادبنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كقواهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح اذا جرد تر يد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن الباري سبحانه شئ متناهية بقدره امكانيات كمية لانهاية لها واذ احاز هذا في امكانيات العظم حارفي امكان الزمان في وجوده زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متع ولا يس يلزم من كون هذا امتناعا أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم بجمته الاول كانت طبيعة التمكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الا طبيعة من طبيعة الضرورى والمتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبايع الثلاثة لم تر ولا ترال كحكمه على وجود الضرورى والمتنع وهذا العناد لا يلزم العلاسة لانهم لا يعترفون ان العالم ليس يمكن أن يكون لاصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم وعرف ذلك الى غير نهاية لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له لو جدد عظم بالعمل لانهاية له وذلك مستحيل وهو شئ قد صرح به أرسطو طاليس بان التزديد في العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من تجزئ الخالق ما به يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند العلاسة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما حلا وذلك ان الممكن يلزم ان يتقدم المحدث ضرورة فن يطل وجود الخلاء ويقول بتمامه الجسم ليس بقدر ان يضع العالم محدثا وكذلك من أنكر

هوية شخصية ووجود ولا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية ممتازة بدهاها مانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعيين زائد على ماهية كاداد الشخص وان أراد ان كل ما يفصله الدهن الى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فموسع وادراج تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه الحصر فيها ليس يتام على ما عرفت في موضعه وايضا الحصر اعاد له على الشخصيات المسماة في تلك المقولات وانسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن المسألة كانت المسألة

يمكنه حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات (الفصل الثاني عشر في تعجزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم سم) والذي هو
عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكثر بالقسمه الكلية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمه المعنوية إلى
هيولى وصورة وواجب الوجود لا يقسم بالمعنى ولا بالاسم ولا شيء من الجسم لواجب الوجود وبه عكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب
الوجود بجسم وهو المطلوب ٢٨ اما أن كل جسم متكثر بالقسمه الكلية إلى أجزاء متشابهة فظاهر واما انه متكثر بالقسمه

من متأخرى الاشعرية وجود الحلاء فقد عارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من
يعتني بمذهب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذي هو كالكيل للكيل هو من فعل
الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لأن الزمان ليس
هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه أن الزمان
موجود فبني أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لأمس الافعال
المنسوبة إلى الحيات (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول أن ما لا يمكن أن يكون مقدر وكون العالم أكبر مما
هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شنع به الاشعرية من أن وضع
العالم لا يمكن الباري أن يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجز للباري تعالى لأن الجزأ إنما هو مجز عن المقدور
لأن المستحيل (ثم قال أبو حامد) رداعليم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة
العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ايس هو كذبة يراجع بين السواد
والبياض والوجود والعدم والمنع هو الجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع المحالات كاهم وتحمك
بارد فاسد (قلت) القول به ذاهوا وكما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي
فليس هو مكابرة فان القول بإمكان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله انه
ايس امتناع هذا كتنقيد الجمع بين السواد والبياض لأن هذا معروف بنفسه استحالة وأما كون
العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغرا أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وإن كانت ترجع
بنحوين أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا
أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسه انها محال مثال ذلك أن فرض أن العالم يمكن أن يكون
أكبرا أو أصغرا يلزم عنه أن يكون خارجا ملاء وخلاء ووضع خارج ملاء أو خلاء يلزم عنه محال من
المحالات اما الحلاء فوجوده بمفارقة وأما الجسم فكونه متحركا اما إلى فوق واما إلى أسفل واما مستديرا
فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزءا من عالم آخر وقد تبرهن أن وجود عالم آخر مع هذا العالم
محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الحلاء أن كل عالم لا بد له من اسطوانات أربعة وجسم مستدير
يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها بيده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد
الشروط التي يجب أن تقدم وجودها في الباطن بطرائفها ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان
العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ووجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن
والواجب مستغن عن علته فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الأسباب
وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فغير واجب وذلك أن واجب
الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذا عذري أقرب وذلك
انه يجب في الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك أن الآلة التي
يشر بها الحاسب هي آلة مقدرة في الكيفية والكيفية والمادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد
ولا يمكن أن تكون بغير شكل المذار ولا يمكن أن يكون المذار بأي قدرا تتفق وليس أحدي القول أن
المذار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المعالطة ولوا تفتت الضرورة عن كميات الاشياء

المعنوية إلى هيولى وصورة
فلما مر في استدلالهم على
قدم العالم واما ان واجب
الوجود لا يقسم بالمعنى ولا
بالكم فلان الشيء المنقسم
بالمعنى أو بالكم انما يجب
بما هو جزؤه والجزء غير
الكل فالشيء المنقسم يجب
بما هو غيره فلا يكون واجبا
لذاته بل كماله ووجوده
بالغير (وجوابه) اننا لا نسلم
انه منقسم بالقسمه المعنوية
إلى هيولى وصورة وما ذكر
من الدليل عليه فقد عرفت
فساده فيما سبق بل هو
أمر بسيط في نفس الامر
كما هو عند الحس غير
مرسك لأن الهيولى
والصورة والام من الاجزاء
التي لا تحزأ كما قال به
عظيمهم ا فلا طون والانقسام
بالكم إلى أجزاء مقدارية
ايس انقسامها بالمعنى بل
بالقوة فقط لأن الجسم
البسيط متصل واحد
عندهم لا انقسام فيه
بالفعل إلى أجزاء مقدارية
بل بالقوة فقط فلا يكون
الجسم البسيط مجسب
هذا الانقسام واجبا بالجزء
لأن الجزء ليس بوجوده
معه وأيضا لا نسلم أن الشيء
المنقسم اذا كان واجبا

لجزئه لا يكون واجبا بذاته بل بمكانه واما يكون كذلك لولم تكن أجزاءه واحدة فانها اذا كانت أجزاءه واحدة وكان
وجوده لا يتوقف الأعلى أجزاءه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الأخير بأن كل واحد من الجزأين
لاشأنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات في نفسه او في تقريرها محتاجة إلى غيره فاما لا تكون الذات بدون الغير غير
كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزءا غير متعصية له في نفيها فكيف يمكن كفاية في وجودها وان أحد جزأيه

ان لم يبق بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع يجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان
 أحد جزيه أعني القائم بالآخر ممكلا لا يحتاج الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منهما ما واجدا بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد ناقش
 في المقدمة الثالثة ان أحد جزيه ان لم يبق بالآخر لا يكون المركب منهما ما واحدا حقيقة وان غنض ضروريته وان أخراه ان كانت ممكنة
 يلزم الخلاف والامان كان كل منها واحدا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
 بطرانه بما ذكره من
 الدليل فلا يندفع الارزام
 عنهم بهذا الوجه (الوجه
 الثاني) ان كل جسم وان
 لم يلزم أن يوجد جسم آخر
 من نوعه باعتبار ماهيته
 اذ من الاجسام ما ليس له
 نوع متعدد الاشخاص
 كاجرام الافلاك فان حقيقة
 كل منها مخالفة لحقيقة
 الآخر لكن الامتدادات
 الجسمانية التي هي اجزاء
 الاجسام متشاركة في
 الطبيعة النوعية لان
 الامتداد الجسماني طبيعة
 نوعية محضلة وكل امتداد
 جسماني يوجد شيء آخر
 من نوعه وكل ما يوجد
 شيء آخر من نوعه فهو
 معلول لان الطبيعة
 المتعددة في الخارج تكون
 معلولة لان تعددها في
 الخارج لا يكون لذاتها
 بل لغيرها وكل جسم معلول
 لان كون الجزء معلولا
 يستلزم كون الكل معلولا
 ولا شيء من المعلوم بواجب
 الوجود (وجوابه) انا
 لا نسلم ان الامتداد
 الجسماني طبيعة نوعية
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيميائتها وموادها كانتنوعها الاشعرية في المحلوقات مع الخلق لا رتعت الحكمة الموحدة
 في الصانع وفي المحلوقات وكان يمكن أن يكون كل ماعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات حالقا وهذا كله
 ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يهتز الخضم عن مقابلة بمثله وتقول
 انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكلا وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قائم)
 فقد انتقل القديم من الجزالي القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكلا لم يكن مقدورا فامتناع حصول
 ما ليس يمكن لا يدل على العجز وان قائم انه كيف كان من غير تعاضد ممكنة قلنا لم يستحيل أن يكون ممثما
 في حال ممكلا في حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قبل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
 ممكلا كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا أخذ مع الآخر امتنع انصافه بالآخر
 ارا كبريته أو أصغر بمقدار صغير عنه فان لم يستحل هذا في الاستحصال فهو مذهب طريفة المقاومة
 والحق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قد قدر
 لا يمنع عليه العمل ابد الوارادة وليس في هذا القدر ما يوجد اثارا ثابتا زمانا ممتدا لان يضيف الوهم اليه
 بتسليمه اشياء أخرى (قلت) نحصل هذا القول أن تقول الاشعرية لله لا سعة هذه المسئلة عندنا مستحيلة
 أعني قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل أعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان يتقدم الامكان للشيء الممكن
 بعد لا ضرر ورات بان الممكن يقابله المتع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكلا قبل وجوده
 فهو محتج ضرورية والمتع انزاله موجودا كذب محال واما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن
 لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في
 آن واحد فهو لا يلزمهم أن لا يوجد امكان لامع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس
 هو أن ينقل القديم من الجزالي القدرة لانه لا يسمى عاجزا لم يقدر على فعل المتع وانما اللازم الصحيح
 أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكلا وانزال
 شيء ما مجتمع في وقت ممكلا في وقت لا يجرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك أن
 كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجوده في موضوعه فاذا سلم الخضم ان شيئا ما امتنع في وقت
 ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطابق لامن طبيعة المتع ويلزم هذا اذا فرض ان
 العالم كان ممثما قبل حدوثه دهر الانهابة له ان يكون اذا حدثت افعاله طبيعة من الاستحالة الى
 الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسئلة الى مسئلة من قبل
 السفسطائيين واما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم
 ان الله تعالى قد قدر لا يمنع عليه العمل ابد الوارادة وليس في هذا القدر ما يوجد اثارا ثابتا زمانا ممتدا لان
 أن يضيف الوهم اليه بتسليمه اشياء أخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجد جسم سرمدية الزمان كما قال
 فمعه ما يوجد امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على العمل
 فليس ههنا ما يوجد امتناع مقارنة فله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام محالها بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو عرضا
 هاما بالقياس اليها الانواعا لم يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شيئا يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسمته اذا انحلت جسمية أخرى كان ذلك لاجل أن هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة عصرية وتلك
 لها طبيعة فلكية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة العلية هي وجود أو خرق

انصاف هذه العظمة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأخرة عن في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطأ أو سطحا أو ليس المقدار موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها الجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار ليس مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متفردة اما هذا أو سطحا أو جسميا تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا لم ان

الجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقرر هو جسمية فقط لم لا يجوز ان تكون الطبيعة الجسمية أمرا مبهما كالمتدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها اصول مقومة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلاف بالأمور الخارجية مسلم ولكن انحصارها لافها فيه تنوع وانصاف لم لا يجوز أن تكون طائفة متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها من بعض آخر بذاتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تاما لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب إن ما ذكر من الدليلين على انتماء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مطلقا لسلسلة المحركات وعلة فاعلمة لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحصل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أي شيء

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلي قديم فعدت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما وأجدنا أو لا يجوز ان يكون قديما أو لا يجوز ان يكون محدثا أو لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا هل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتعاليات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدثا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الماعل المحدود لان الماعل القديم الغير محدود الوجود والفعل فيه هذا كله كما ترى لا يحق على من له أدنى بصيرة بالمعقولات فكيف يتنعم على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقيل ذلك العمل فعل وعبر ذلك في أدهاشنا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طريقه يلزم ضرورة أن يكون له لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا ينراخي فعله عن وجوده الا بان يكون بنفسه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار لا يتراخي فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث وقد وضع أن فعله بجهة ما من طرأ وانته لا احتياله من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال أبو حامد تسكروا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون جمعا ثم يصير محكما وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم محكما وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه جمعة الوجود فاما كان الامكان لم يزل العالم على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان محكما وجوده أيدالم يكن محالا وجوده ابدأ والافان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدأ وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدأ ابطال قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول وادام صح أن له أول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه محكما ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد محكما أمكانا لم يزل فيه يلزمه أن يكون العالم أزليا لان ما لم يزل محكما وضعه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان محكما أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون باسدا الا لو أمكن أن يوجد باسدا أزليا وذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الأمور الأزلية هو ضروري (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال العالم لم يزل يمكن الحدوث فلا يحرم ما من وقت لا يرى صور احدها فيه واذا قدر موجودا ابدأ لم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهوان تقدير العالم أكبر مما هو وأخاق جسم فوق العالم يمكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك وجوده لا يطاق لانه لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طوره غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح لا يمكن لانتين مقادير في الكبير والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومما أدى الوجود لانتين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

اتفق بل ما كان ملاقي الجرمه او كان له وضع خاص بالنسبة اليه او كذلك الشمس لا تنضي

كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحصل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري في مواد كثر من الامثلة الجزئية انما هو بالنسبة علميا باستقرار الاجسام واحوالها في تأثراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض ماعلا في الوجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسم لان الواجب لا بد وان يكون علة مستقلة للمعلول أول

من مذهب المذاهب حتى يقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لأنسلم ان الجسم وما يصل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مشروعة وما ذكر من استقراء أحوال الاحسام في تأثيراتها المتغيرة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية **فواصل في تهيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بسوء كلي** ولهم فيه مسالك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولو احقه قائم به معه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه أما أنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما أن كل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا فلأن ذاته منزوعة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام إلى الأجزاء المتباعدة في الوضع وهي المانعة من التعقل فإذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لأن يعقل من غير احتياج إلى عمل يوصل به حتى يصير معقولا فإن لم يعقل كان ذلك من جهة أنه اقل وأما أن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه فإن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون مع غيره يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائما بنفسه أما الصغرى فلأن كل ما يصح أن يعقل

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قيل العالم امكانا واحدا بالعدم بل قد يلزمه ان يكون العالم
ازليا واما من وضع ان قيل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدم كما رضع أبو حامد في الجواب فقد
يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقيل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية كالحال في
أشخاص الناس وخاصة اذا رضع فساد المنة قدم شرطا في وجود المتأخر ومثاله ذلك انه ان كان الله
سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقيل ذلك الآخر قد يلزم ان يمر الامر الى غير
نهاية والارم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه
حجتم التي يحجثون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية
فانزله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزله كذلك اذا خص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون
طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد ويكون صدوره عن المبدأ
الأول بالعدم الذي صدوره الشخص وذلك بتوسط محرك أزلي وحركة أزلية فيكون هذا العالم خرامن
عالم آخر كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فبالاضطرار لا ينتهي الامر الى عالم
أزلي بالشخص أو بتسلسل وادوجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعني بانزله واحدا بالعدم
أزليا بعدد اربع طم وهو أهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذا لا يستغني الحادث عن مادة فلا
تكون المادة حادثا وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثا محال (قلت)
حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل
القابل لشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس بذاتي ان يفتقد فيه انه الامكان الذي
من قبل الفاعل وذلك ان قوالة في زبده يمكن ان يفعل كذا غير قوالة في المفعول انه يمكن ولذلك
يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل عمل مجتعا فاذا لم يمكن ان
يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا
الممكن لان الممكن اذا حصل بالعدم ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء
القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتسكون بها مادة لانها محتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية
بل ان كانت مادة متكونة في جهة ما هي مركبة من مادة وصدورة وكل متكون فاعلم انه يكون من شيء ما
فاما ان يرد ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا كازليا
لانه لا يوجد شيء بالعدم غير متناه واما ان تكون الصور رتبة عاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون
تتابعها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون هي بالحركة أزلية تغيب هذه التتابع الذي في
الكائنات الفاسدة الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فسادا لا آخر
وفساده هو كون لغيره والابتكوت شي من غير شيء فان معنى التسكون هو انقلاب الشيء وتغيره بما هو
بالقوة الى العدم ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وحدها ولا هو الشيء الذي
يوصف بالعدم أعني الذي يقول فيه انه يتسكون بقي ان لا يكون هي ما شيء حاصل للصور المتعاقبة
وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال أبو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت)
اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المقولات الصادقة لا مدان نسبة على امر

فتمقله معتمداً على ما سبق من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي وقوعهما
معاً فاذن كل ما يصح أن يعمل به مع غيره في الجملة وأما السكري فلأن كل ما يصح أن يكون معه ولا مع غيره يصح أن يكون
مقارناً لمعقول آخر لأن الشيء إذا كان معقولا مع غيره كما هو الحال في القوة العاقلة فيكون مقارناً له مقارنة أحد الحائزين للآخر وكل
ما يصح أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلاً إذا كان مجرداً قائماً بنفسه لأن كل ما يصح أن يكون مقارناً لغيره فإنه

المقارنة المطلقة ناتجة له
وهي حيثئذ لا يمكن الا
بان يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل
وذلك لانه اذا كان قائم
الذات امتنع أن تكون
مقارنته لغير حلوله فيه
وحلوهما في ثالث والمقارنة
تخصر في هذه الثلاثة فاذا
امتنع اثنتان منها تعين
أن تكون الصحة بالنسبة
الى الثالثة وهي صحة
مقارنته للمعقول الآخر
مقارنة المحل للحال فثبت
ان كل ما يصح ان يعقل
فاذا وحدي الخارج وكان
مجردا قائما بنفسه يصح
أن يقارنه معه قول آخر
مقارنة الحال للمحل وكل
ما كان كذلك يصح أن
يكون عاقلا لذلك الغير
أدلا معني لتعقل ذلك
الغير المقارنة ذلك الغير
لوجود المجرد القائم
بالذات مقارنة الحال للمحل
في كل مجرد يصح أن يكون
عاقلا لغيره واد اصح ان
يكون عاقلا له كان عقله
له حاصلا بالفعل لان
التفسير والحدوث من
توابع المادة كما عرفت
(جوابه) اننا لانسلم ان كل

اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ هي أسبق اذ
المقارنة المطلقة واسبق تعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على
الاخص والمتقدم على المتقدم على ذلك الشيء صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي
عليها يلزم الدور واذا ن صحة المقارنة ٣٣ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

وجوده خارج النفس اذا كان الصادق كقائل في حده انه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه
خارج النفس فلا بد في قوله ان الشيء انه يمكن ان يستدعي هذا الاعم شيئا يوجد فيه هذا الامكان وأما
الاستدلال على انه لا يستدعي الامكان موجودا يستند اليه بدليل أن المتنع لا يستدعي موجودا يستند
اليه فقول سفسطائي وذلك أن المتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لأن المتنع هو
مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا ما لا امتناع الذي هو سلب الامكان فان كان
الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا أيضا مثل قولنا
ان وجود الحلاء مجتمع بان وجود الابداء مفارقة مجتمع خارج الاحسام الطبيعية اودا حلها ونقول ان
الضدين مجتمع وجودهما في موضوع واحد ونقول انه مجتمع ان يوجد الاثنان واحدا ومضى ذلك في
الوجود وهذا كله بين نفسه ولا معنى لاعتبار هذه المغالطة التي هي ما هما (قال أبو حامد) والثاني أن
السواد والابيض الى قوله اليه الامكان (قلت) هذه مغالطة بان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول
والذي يقال على الموضوع يقابل به المتنع والذي يقال على المقبول يقابل به الضروري والذي يتصف
بالامكان الذي يقابل به المتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل
لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحال لهذا الامكان هو
الموضوع الذي يتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من جهة الممكن فان الممكن هو
المعدوم الذي يتبين ان يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا
جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما
وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما ما يحلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خله هو وجوده واذا
ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان يتقلب وجودا ولا نفس الوجود ان
يتقلب عدم ما وجب أن يكون القابل له شيئا لا للغير هو والذي يتصف بالامكان والتكون
والانفعال من صفة العدم الى صفة الوجود وان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانفعال من العدم
الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض أعني انه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب
عليه الا أنه في التغير الذي في سائر الاعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة وليس ما تقدر ايضا ان
تجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ما هو
بالفعل لان ذلك ايضا يذهب والذي منه التكون يجب أن يكون حراما من التكون فاذا ن هذا موضوع
ضروري والقابل للامكان وهو الحال للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه انه تكون وتغير وانقل
العدم الى الوجود ولست اقدر ايضا ان تجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل أعني من طبيعة
الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من
موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تنعري من
الصورة الموجود بالفعل أعني لا تنعري من الوجود وانما تنقل من وجود الى وجود كانه قال النطفا
مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجسم وذلك انها لو تنعرت من الوجود لكانت موجودة
بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عنددهم هي التي يسمى بالجوهر

مجرد يصح أن يكون معه ولا مواد كلياته من انه لا مانع من التعقل الامادة ولواقعها وهي متفية عن المجرد وفي
محل المانع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن
سلمنا ذلك لكن لا سلم ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لان انتقاله
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

وجردوه على شرط الصحة المقارنة فان ماهية الجرد وان كانت مهددة في الذهن وانذار في الخارج والذات في مقابلة فان
فصور ان يكون الوجود الذهني شرطا للصحة المقارنة لا يصح المقارنة بينهما الا اذا كان الجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لا نفاه
شرطا (فان قلت) لو كان الوجود العقلي شرطا للصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ماهو شرطا للصحة المقارنة فهو شرطا
لوجودها فلو كان الوجود العقلي شرطا للصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ٣٣ ايضا والوجود العقلي اخص من مطلق

المقارنة اذهب ومقارنة
المعقول للعقل واشترط
الاعمال في شيء يستلزم
اشتراط الاخص به فيكون
الوجود العقلي الذي هو
المقارنة المخصوصة مشروطا
بنفسه واذ لم يحز كون
وجود الجرد في العقل
شرطا للصحة المقارنة المطلقة
بنفسه ومن غيره حازت
المقارنة اذا كان الجرد
موجودا في الخارج (قلت)
ليس المراد بكون الوجود
العقلي شرطا للصحة المقارنة
المطلقة ان يكون الوجود
العقلي شرطا لكل ما يطلق
عليه المقارنة بالنسبة الى
الجرد سواء كانت تلك
المقارنة مع العقل او
المعقول حتى يرد ما ذكر بل
المراد ان المقارنة المطلقة
بين الجرد والمعقول الآخر
الذي اجتمع معه في العقل
مشروطة ولا يلزم من اشتراط
العقل ولا يلزم من اشتراط
المقارنة المطلقة من الجرد
والمعقول المذكور بكون الوجود
الجرد في العقل اشتراط
المقارنة بين الجرد والعقل
بذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وايضا لوضح
ما ذكر لا يمكن صبره

وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعبرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو
حامد) والثالث ان نفوس الآدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا اعلم احدا من الحكماء قال ان
النفوس حادثة محدثة حقيقة فيقال انها باقية الاما يحاكم عن ابن سينا وانما الجميع على ان حادثة ما هو
اضافي وهو انصافا للمكانات الحسسية القابلة لذلك الاتصال كالمكانات التي في المرايا الاتصال
شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور والحادثة الفاسدة بل هو
امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان ادى اليه وان الحاصل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا
يقف على مذهبهم في هذه الاشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم
عارف فيعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النوع من التعرض لا يبق علة فانه لا يخفى
احد امرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقا فافساقها على غير حقاقتها وذلك من فعل الجهال والرحل
واما انه لم يفهمها على حقا فتعرض الى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجهال والرحل
يجل عندنا عن هذين الوصفين ولما كان لا بد للجواب من كبرية فكبرية أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب
ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) محييا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى
قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح واثبت ذلك بما ذكرنا من تفهيم
طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
كلام مفسط أي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علما
للعمى الكلي واكنه علم للجزئيات بكونه كلي يعمله الذهن في الكليات عند ما يحرم منها الطبيعة الواحدة
المشتركة التي انقسمت في المواد الكلي ليست طبيعة متطابقة في الاشياء التي هو ما كلي وهو في هذا القول
غالب فاحذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هناك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
أعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعروفة
بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ماهي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو
كانت الطبيعة المعروفة جزئية بالذات لا بالعرض والامر باهكس أعني انها جزئية بالعرض كاية بالذات
ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كاية عايط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جردت تلك الظواهر
التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن ان يحكم عليها ككلياتها والاختلاف عليه الظواهر
والمكن هو واحد من هذه الظواهر وايضا فاد قول الفلاسفة الكليات موجودة في الاذهان لا في
الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة
أصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا
لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من
هذه الجهة تشبه طبيعتها الطبيعية الممكن ومنها رام ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها مجتمعات
في الوجود الذي بالقوة ثم رضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا
وأن نتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فافهم هذه المعاملة وأخبرتها (قال أبو حامد) واما قولهم
لو قدر عدم العقل الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول صحاقته وتناقضه وذا

هو ه - تنهايت - ابن رشد
الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا قلنا
ماهية الجوهر فلاشك في حصول ماهية في العقل بكون ماهية الموجود بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا حائرا ان يكون وجوده
العقلي شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصيح المحصول في الموضوع للماهية مطلقا لا يصح على
الذات انذار جبه الجوهرية ان تنطبع بغير كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصنع انقلابها من الجوهرية الى العرضية والحق في

ان الوجود على قسمين قسم ثالث عليه الآثار وقيل رتبة الاسماء وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينا واصلا وقسم لا يرتب عليه ما ذكر من الآثار والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا واطليا وغير اصيل وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لكونه لا يحصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال للحال لانه نفس تلك المقارنة او نوع مندرج تحته اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة تطارحية فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة اشتراط الشيء بنفسه فان المرصى المختص بشئ مشروط بذلك

الشيء ذاته ولو سلم انه لا يجوز ان يكون وجوده العقل شرطاً للصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحة بحدوثه بل وان لم يتوقف عليه ولا ينفك عنه فان له غير مشروط بالمعقول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تنفك عنه أصلاً والشئ بهد ما أورد الاعتراض على المحنة المذكورة بأنه يجوز أن يكون مقارنة المجرى للمعقول عند كون ذلك المجرى في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط أو وجود مانع (أجاب) بأن استعداد مقارنة المجرى للمعقول ان كان لازماً ماهية المجرى مطلقاً سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكتابة إذ يمكن حينئذ مقارنة المجرى للمعقول إذا كان ذلك المجرى في الخارج وإن لم يكن لازماً لها مطابقة بل إنما يحصل ما الاستعدادا للمقارنة عند حصولها في القوة المعادلة وحيداً أما أن يكون حصول الاستعداد

ان قالوا ان اتفق ما يمكن فيه ابتداءً وعلى مقدمتين احدهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلية وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من المعكبات هي طبيعة الكل الذي في الذهن فليس الطبيعة الجزئية ولا الكل حتى تكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكل وهذا كله سخافات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام سابق فانه لا شك ان قضائياً العقل انما هي حكمه على طائفة الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا يمنع لكان قضاء العقل بذلك كلاً قضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظر لله سبحانه وتعالى محتمل الوجود في الوجود كما انه وجوده واحد الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضوعين (قلت) يريد أنهم يلزمهم ان وضعوا الامكان محدوث النفس غير منقطع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان مصدر عنه الفعل فيستوي الامكان وذلك شئ شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتي النفس كمتبادر الوجود من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع (والجواب) أنه لا يعتمد أن يوضع الكالات التي تحرى محرى الهيئات ما ينفارق محله مثل الملاحة في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كآلة فالنفس فهي هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالأمكن الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعاً اعني الامكان الذي في المنفعل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوحده في الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذي في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وأيضاً الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكماً عقلياً فقط بل حكماً على شئ خارج النفس فلا منفعة للمعاندة تشبيه أحد الامكانين بالآخر وما شعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها الغائبة شكوكا وحيرة عنده من لا قدر على حلها وهو من فعل الشرار السفطائيين (قال) فان قيل فقد عرفت ان قوله بالعدم (قلت) أما مقالات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هذا ما أنما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالاً بالاشكال ولم يبين عنده أحد الاشكالين وطلان الاشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاندتهم بها هذا الرحل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه الخلافات منها بعض وتلك معاندة غير تامة والمعادنة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مدعيتهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن تلخيصهم أن يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة التشبيه بينهم لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية قضائية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكل في الذهن فقط وأما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واحداً عليه أن يتبدل بتغير الحق قيل أن يتبدل بما يوجب حيرة الماطرين وتشبه حكمهم لئلا يعوت الماطر قيل أن يقع على ذلك الكتاب أو عوت هو قول وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس بقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

مع المقارنة أو بعدها أو قبلها أو الاوّلان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمنع أن يحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها وامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فعين الثالث وهو ان يكون استعداد مقارنة المجرى للمعقول عند كون ذلك المجرى في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرى لأن ماهية المجرى عند كونه في العقل قبل المقارنة مع بقوله والماهية المعقولة مجردة عن جميع الواح

الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية به الاستعداد وفيه تقرر ظاهر لان الماهية المعترضة ان كانت مجردة عن الواجب الخارجية
 الاسم مجردة عن الواجب معناه ان الماهية لا تشك في كونها ملحوقه وكونها الذات فيكون ذلك شرطاً للاستعداد فلا يحصل
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحقبة اعني الماهية الاولية لا تثبت كون المبدأ الاقنات الماهية به على تقدير صحة نتيج
 ان الواجب لداته بعقل الاشياء يحصل صورته اية وهذه النتيجة باطلة عند جدج وراه الاسفة ٣٥ فها هو نتيجة هذه الحقبة تدون

محتما ويعتبرون بفسادها
 وما بر وموت ان الله تعالى
 غير متعصية له الا ان كلام
 الشيخ في كتاب الاشارات
 يدل على ان علمه تعالى
 بالاشياء يحصل صورها
 فيه فهذه الحقبة على تقدير
 تمام الانسلاخ من الفلسفة
 الاله (وقد يشاب عن هذا
 المسلك بوجوه اخرى غير
 ما ذكرنا) كنع صحة التعلل
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا
 ان استيعاب الكلام في
 ذلك بعد حصول الغرض
 مما لا يليق بالكتب المبينة
 على الاختصار (المسلك
 الثاني) انه تعالى مجرد قائم
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته
 فان داته المجردة القائمة
 بذاته حاضرة له غير غائبة
 عنه وكل ما كان داته
 المجردة القائمة بذاته حاضرة
 له لا بد ان يعقل ذاته لان
 التعقل ليس الا حصول
 الماهية المجردة لا امر
 المجرد القائم بذاته فثبت
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته
 وذاته علمه تعالى والعلم
 باله لا يوجب العلم بالمعلوم
 فيكون عالما بغيره من
 المعلومات وقد قرر بوجه
 آخر وهو انه اداعلم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلسفة ومن انبثاق ذلك وانسحبها
 تدرجته كتابه المسمى بـ "شكافة الانوار" (المسألة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية الالم والزمان والحركة
 قول البرهان) ايد ان هذه المسألة فرع الاولى التي قوله بالاعتقول (فان) اما قوله انما يلزم عن دالاهم
 الاول من ازيمة العالم فيعني يلزم عنه فيما به يتقبل فيصحح وكذلك دالاهم الثاني واما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانما يخفى ان يكون العالم ازيل فيما
 معنى واستناخيل ان يكون ازيل في الماضي يتقبل الا بالهذيل العلاف فانه يرى ان تكون العالم ازيل فيما
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لم ان الالم لم يرل امكانه وان امكانه يلحقه حالته متعديا فقدر
 بهاد لك الامكان كما يلحق الملو وجود الملو كن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الالم تداد
 انه ليس له اول صحيح لم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الالم تداد شيئا الا الزمان وتسمية من معناه
 دهر الالم هي لها واذ كان الزمان مفارذا للامكان والامكان مفارقالا لوجود المتحرك فالوجود المتحرك
 لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقصية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازيل كما
 يوجد في المستقبل واما فيرى في ذلك ليس الاول وقوله قد عوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع
 في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الأزلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلسفة لا يفتنون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها
 انقضاء لانهم لا يفتنون وجودها في الماضي وجود الكائن العاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تساقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء وله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا لو انقلب المكن ازيل الان كل ماله ابتداء فله ويمكن واما ان يكون شيء يمكن ان يعقل الفساد
 ويتقبل الارلية فتدعي غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد فحص عنه الاوائل فابو الهذيل
 موافق للفلسفة في ان كل محدث فاسد واشد انما لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما
 يدخل فيه شيئا او شيئا فكل كلام موهوم وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة وقد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان يعقل عليه بطريقه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث فلم يدخل في الماضي الا بالاشراك الاسم بل هو مع الماضي بمقدار غير نهاية وليس له كل وما لا
 كل له ولا جزؤه وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر
 فكل حاضر قبله ماض فها هو بوجه مساو فالزمان والزمان مساو له فله فله لم ان يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا حراؤه التي يحصرها الزمان من طريقه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
 في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على المثل الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل
 فانه كما بالوجود الذي لم يرل فيما معنى اسنان قول ان ما لم من وجوده قد دخل الآن في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ اول كان الزمان يحصره من طريقه كذلك يقول فيما كان
 مع الزمان لافيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهي ما حصره منها الزمان واما التي

وذاته مبدأ لغيره ولا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضافته امر الى آخر يستلزم
 العلم بكل واحد من المتضافين ثم اداعلم ذلك انه لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستقله اليه
 وننتهي سلسلته علمه بالآخرة اليه واذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجب عنه بوجوه الاول) اما لا سلم ان كل مجرد
 قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور رتبة لا تتحقق الا بين الماهيات وان لا يتعارف بين الشيء ونفسه فلاضافة

المطلوب (قلت) المعلوم انما هو ان عين الاله الخارجية مستلزمة له عين المعلوم الخارجي واما ان صورته مستلزمة له صورته فليس معلوما
 انما بالضرورة ولا بالنظر اذا الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين احد ما عين الآخر ان تكون
 صورة احدهما مستلزما لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية الالهة من حيث هي مستلزما لماهية المعلوم وهو ممنوع وبعد
 تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للحوادث المجردة القائمة بداته لانسلم ان ٣٧ البدئية حاضرة له فان حضور

الشيء للشيء انما هو بوجوده
 له اما وجودا متاصلا
 كصفاته الحقيقية الخارجية
 او غير متاصل كما اذا
 حصل صور الاشياء
 الخارجية فيه والبدئية
 وصف اعتباري ليس له
 وجود خارجي في ذات
 المبدأ حتى تحضر له باعتبار
 وجوده الخارجي فيه ولم
 يثبت ايضا حضورها له
 باعتبار وجودها الظلي
 فان انصاف الموصوف
 بالصفة لا يقتضي ثبوت
 الصفة لاي الخارج ولا
 في الذهن فلم يلزم كونها
 معقولة له ولا يثبت
 المطلوب بل الحاضر
 للموصوف المجردة القائمة
 بداته هو واصف الحقيقة
 ولم يتمسك في حضور
 الصفة للموصوف ذلك
 لوجب ان نعترف بالضرورة
 جميع الصفات الاعتبارية
 والسلبية التي لنفسنا من
 تجردها وحدوثها وائس
 كذلك بالضرورة (المسالك
 الثالث) ما لمصلحة بعض
 المتأخرين وهو ان العلم
 كمال مطابق للوجود من
 حيث هو موجود وكل
 كمال مطابق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يحصل له مما فعل الله ان يحذل وايضا ما بلغ درجة العلماء
 الذين بلغوا ما ينتهي الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنتهي وكل ما قلته من هذا كله فليس
 يبين ههنا ويجب ان يخصص عنه بعناية على الشروط التي يبتغى القدماء واشترطوها في القبح والابد
 مع ذلك ان يسمع الانسان أفعال الخلق في كل شيء يخص عنه ان كان يجب ان يكون من أهمل
 الحق (قال أبو حامد) والحوادث عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عانده هذا القول في
 هذا الوجه هو ان المألوم بين المقدم والناظر غير صحيح وذلك ان الفساد ليس يلزم ان يذبل اذا كان
 الفساد يقع للشيء قبل الدبول والمألوم صحيح اذا وضع الفساد على المجزى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم ايضا
 ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجزى الطبيعي وهو يذبل قبل ان يفسد
 ضرورة ان هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان ولذلك كان قول جالينوس اقبا عيا
 والاثني من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد انفسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها واما الى
 صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البساط بان يتكون بعضها من
 بعض أعني الاسطوانات الاربعة ولو فسدت الى الاسطوانات لمكانت حراما من عالم آخر لانه لا يصح ان
 يكون من الاسطوانات المحصورة فيها الان هذه الاسطوانات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبتها
 منها نسبة النقط من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لمكان ههنا جرم سادس مضاد
 لها ليس هو لا سما ولا ارض ولا ماء ولا هوا ولا نار او ذلك كله مستحيل وأما قوله انه لم يذبل فهو قول
 مشهور وهو دون الأرائل البقية وقد قيل من أي جرم هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال
 أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذبت وكان ما يتخلل منها في مدة
 الارصاد غير محسوس لظلم حرمة المكان يحدث من دبولها عياها ههنا من الأجرام ماله قدر محسوس وذلك
 أن دبول كل دابل اعيا يكون به ساد اجراء منه فعمل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الدابل ان تبقى
 ما سرها في العالم أو يتخل الى آخره وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بما في عدد اجزائه واما في
 كيهيةه ولو تغيرت كليات الاحرام انصيرت أفعالها وانعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم
 فتوهم ان الاصله جلال على الاحرام السماوية يتخل بالمظام الاله الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول
 لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله انهم متحال
 (قلت) اما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون
 القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما يلزمهم في المحدث فقد تم القول فيه عند
 القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعداد فلا
 معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضوع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون
 فعل الاله قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل اعيا فعل عدم ما هو امر قد شنع على جميع الفرق تسليما
 واجوا الى الاقوال التي تذكر عنهم بعد هذا الأمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل اغاية تعلق فعله بما يجد
 مطلق أعني بايجاد شيء لم يكن قبله لا بالقوة ولا كان ممكنا فاحرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل
 اخترعه اخترعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير احراج ما هو بالقوة الى أن يصير

حيث هو موجود ولا يتمتع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى فلا معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجهه ووقفنا
 من وجهه كما اذا اوجب تكثيرا وتركبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وأثر فان التمس
 علوما حاضرة يتكفي قيمها مجرد حضورها المعلوم عند عدم عييتها عنها واما الكبرى فلا ان الكمال المطلق للوجود من حيث هو
 موجود كمال للوجود من حيث هو من غير أن يكون موجبا للقص وكل ما كان كذلك فهو لا يتمتع على واجب الوجود وهذا ضروري

وأما أن كل ما لا يتعنى على واجب الوجود فيجب له فلا نكل ما لا يتعنى على واجب الوجود فهو إما واجب أو ممكن بالامكان الخاص
لا سيما إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة أمكانية يلزم التكاثر وهو محال في حقه تعالى (و جوابه) أنا
لا نسلم أن العلم كمال مطلق لوجوده فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجهه نقصا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق
من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فإنه انما يدل على أنه لا يوجب التكاثر وهو نقص

بالفعل فهو يتعنى عندهم بوجوده في الطرفين أما في الإيجاد فينة له من الوجود بالقوة إلى الوجود
بالفعل فيرفع عدمه وأما في الأعدام فينة له من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث
عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا الصواب يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم
بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والأعدام إلا أنه لما كان في الأعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن ينقلوا
عن خصوصهم وذلك أنه ظاهر أنه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفعل على عدم ما وذلك أنه إذا نقل الشيء
من الوجود إلى عدمه المحض فقد فعل عدم ما محضه على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل
إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث عدمه يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد
إلا أنه أحق في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس بالإيجاد شيئا
القلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا أن هذه الغاية
تعلق بالإيجاد ولم يقدر وأن يقولوه في الأعدام أن كانت الغاية في هذه الحركة هي الأعدام ولذلك ليس لهم
أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال عدمه وإنما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان عدمه لكن
يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له الحال هو فيها معدوم
باطلاق وحال هو موجود فبما لم يعمل فاما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا
كان عدما فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعلق به فعل الفاعل وإما أن يتعلق بالعدم في قلب عيبه إلى
الوجود فن فهم من الفاعل هذا هو ضرورة يجوز انقلاب عيب عدم وجوده وانقلاب عيب الوجود
عدم ما بان يتعلق فعل الفاعل بالشيء على كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كما مستحيل
في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن عدمه والوجود فهو لا يقوم أغنا أدركوا من الفاعل
ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء أنه الشيء فهذا كما ترى أمر
لازم لمن يفهم من الإيجاد أخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي الأعدام
عكس هذا هو تغييره من الفعل إلى القوة ومن هنا يظهر أن الامكان والمادة لا زمان لكل حادث وأنه
أن وجوده موجود قائم بذاته ليس يمكن عليه عدمه والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من
أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في
الأعدام يلزم في الإيجاد لكنه في الأعدام أبين ولذلك ظن أنهم ما افترقا في هذا المعنى ثم ذكر جواب
الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الأعدام فقال أما المعتزلة فأنهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت)
هذا أقول أسخف من أن يشغل بالرد عليه لأن الغناء والعدم هما مترادفان لم يخلق عدم ما لم يخلق
دناء ولو قدر بالغناء وجود المكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل
وأضاف كيف يتصور أن يكون عدمه يعمل عدم ما وهذا كله شبه بقول المرصين (قال أبو حامد) العرق
الثانية إلى قوله وكذا الأعدام (قلت) أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي
يسمونه إيجادا ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوما فعلا يسمى أهذا ما شيا
معدوما ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه حدوث مثل هذه الحال في
الفاعل أن يكون محدثا لأن ههنا باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا

مخصوص وعدم إيجابه له
لا يستلزم عدم إيجاب
غيره من النقائص لجواز
أن يكون فيه نقص من
جهة أخرى وعدم الإطلاع
لا يدل على عدم الوجود
وأضاف قوله لكان فيه جهة
أمكانية أن أريد به لكان
فيه جهة أخرى أمكانية
بالنظر إلى وجوده في نفسه
فمنوع وإن أريد بالنظر
إلى بعض عوارضه فلم
واستحالة مجموعة قوله
في لزوم التكاثر ممنوع أن
أريد باعتباره ذاته ومسلم
ولكنه غير مستحيل أن
أريد باعتباره ذاته وجهاته
ثم أعلم أن المسلكين
الآخرين من مسالك
الحكام على تقدير مقامهما
يعمد أن العلم بجميع
الموجودات بخلاف
المسلك الأول وقدر الامام
العزالي رحمه الله تعالى
المسلك الأول بأن الموجود
الأول موجود لا في مادة
وكل موجود لا في مادة
فهو عقل محض وكل ما هو
عقل محض بجميع
المعقولات مكشوفة له
فإن المنافع عن إدراك
الاشياء المتعلقة بالمادة

والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغول بتدبير ألبتة المادي فإذ انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات
البدنية والصافات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور والطبعية أسكنه له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم
يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لأنهم أيضا معقول مجردة لا في مادة (وأجاب عنه) بأنه إن أريد بالعقل أنه يعقل سائر الاشياء
فقد حله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس المدعى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وإن أريد به أنه يفعل نفسه فلا نسلم

قوله وكل ما هو عقل محض بضمير المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع من ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة والاشتغال بها هو منتف في المحركات المختصة مدفوع بأنه لم لا يجوز ان تكون مانعاً آخر غير المتعلق بالمادة يوجد في بعض المحركات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا اراد بدائه العقل انه يعقل شأنا الاشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود لافي مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحد ما ذكر في الترديد بل ما من شأنه ان يكون معقولا ولا ايضا قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض بضمير المعقولات مكشوفة له ليس موافقا لكلام الحقيقة من منهم لانهم ما استدلووا بهذا الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه بغيره في الجملة كما اشرنا اليه ثم قوله ونفس الأدمي مشغولة بالخ لا يطابق ما ذكرنا في أحوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفس التي لم تكن سبب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت معسوبة باشتغالها الى حصولها وعدم تمكنها من تخصصها بها سواء كانت متصفة باضداد الكمالات كالنفوس المعتقدة لا باطيل المفارقة للحق أولا كنفوس المعرضين والمهملين الذين لم تحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الماطلة والفرق ان المتصفة باضداد الكمالات يكون عذبا بها وبدا تخلافها ما فهم ما معدنان مابق الاشتياق الى الكمالات لانها حينئذ تكون مشتاقة

وانما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى السواد ولا يكن قوطم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجود من الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الذكرا اسمية بهذا الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم بفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير ان يتعده في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فليزم ان يكون قبل السبب الاول سبب وعبر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول في غاية السقوط وان كان قاله كثير من القدماء اعني ان الموجودات في سبيل دائم وتكاد لا تنتهي المحالات التي تلزمه وكيف يوجد موجود في نفسه فيبقى الوجود بغيره فانه ان كان يبقى بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا بغيره كان فانما وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الصندان شي من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور بغيره فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية في نفسها ففعل عدمها التعلق بها من جهة ماهية موجودة او معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة فتدبر في ان يكون التعلق بها من جهة ماهي موجودة فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ماهو موجودا وان عدم امرطاري عليه خال الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه بالفساد الذي يكون في العقل والحق عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم ان من ان يحتاج الى المعاندة (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صوزها (قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطيا في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطيا في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطيا في وجودها نفسها ومحال ان يكون الشيء شرطيا في وجود نفسه وايضا وكيف تكون شرطيا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزاء الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الآن الجواهر فان ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطيا في بقاء وجود ما يبقى زمانين به يدان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبيل الذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطيا في وجوده الثابت او كيف يكون ماهو باقيا بالنوع شرطيا في بقاء ماهو باقيا بالتخص هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من ليس بضع هيولى للشيء السكاكين انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه لان البسيط لا يتغير ولا يملك جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول ابقراط لو كان الانسان من شيء واحد فلما كان يالم بدائه أي لما كان بنفسه هو يتغير وكذلك كان يلزم ان لا يتكون بل كان يتكون

الى ما لا يتمكن من تخصصه له وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البهائم والاطفال والمجانين لم يكن لها الم الشوق ولذلة الكمالات وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها فاذا انحدرت عنها قبل تخصصها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكملة استعدادها بالواسطة الآلات البدنية حتى يقبض عليها من المبادئ المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فعل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بأعماله وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) أن الفعل
قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله اغايلزم في الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضطراراً
لاقتضاداً اختياراً فلا يلزم كونه عالماً (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم
من الله تعالى ليس الالف الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوماً له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة

لا يلزم في الفعل الارادى
فكيف في الطبيعى فان
حركة الحجر من فوق حبل
قد تكون بتحرك ارادى
يوجب العلم باصل الحركة
ولا يوجب العلم بما يتولد
منه من مصادمته وكسر
غيره (قال رحمه الله) فهذا
أضاً لاحواب طم عنه
وأقول هذا الاستدلال لم
أحده في كلام أحد من
الحكام ولا في كلام النقل
عنهم ولا يطابق أصولهم
وقواعدهم أيضاً فانهم
يسندون الأفعال الى
طائفة لا شعور لها أصلاً
وأظن انه تغيير لتلك الال
نقلنا عنهم وهو انه تعالى
يعلم ذاته وذاته علمه لماعده
والعلم بالذات يوجب العلم
بالمعلول بحذف بعض
مقدماته أعنى كونه عالماً
بالعلم وان العلم بالذات يوجب
العلم بالمعلول والاكتفاء
في الاستدلال بجبرذالية
ثم ان القول بان صدور
العالم عنه تعالى عندهم
بالطبع والاضطرار
لا بطريق الارادة والاختيار
ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون
بان فاعليته تعالى كفاعلية
المحبس ورين من ذوى

الطائفة الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم
لذاته وعدم مشيئة الفعل ممتنع وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا تريد على علمه بوجه النظام
الاكل فلا يصلح الاستدلال به اعلى علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للكلامين به اعلى ان مشيئته راتفة
على علمه ومترتبة عليه وما ذكره في جوابه الثاني من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بالواسطة وما يصدر عن الفاعل

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوم له في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية الفاعلة التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لم يلزم له الولع عندهم ليس العلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فإن حركة الحجر من فوق جبل بغير
 ارادي لاوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لأن عام العلة ليس بمعلوم هذا المحرك فلا
 تكون الحركة بتسميها معلومة أيضا ولا يعلم ما يتولد منها لأن ما يتولد من الحركة أعلا ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعاقب فعله بالعدم أولا وبالذات
 فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على أنه بالذات فالزم العلة السابقة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الأقاويل
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت
 المطابق أو تهاافت أبي حامد لا تهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتهافت من الأقاويل (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبسهم بقوله أن الله تعالى فاعل العالم
 وصاحبه وأن العالم صنعتته ووده و بيان أن ذلك محاز عندهم وليس بحقيقة إلى قوله والعالم مركب من
 مخلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريدا مختارا
 عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم
 الأول قام عليه برهان أوضح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب وذلك ما شاهدنا في الأشياء الفاعلة المؤثرة
 صنفين صنف لا يفعل الأشياء أو أحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل البرودة وتفعل برودة
 وهذه هي التي تسمى بالعلامة فاعلات بالطبيع والصنف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مرادة وتختار وهذه إنما تفعل عن علم وروية والفاعل الأول
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين العالين على الجهة التي يوصف بها الكاشف القاسم عند العلة
 وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريد والمختار هو الذي يختار
 أحد الاثنين لنفسه والله لا يغيره حالة فاضلة والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته وبالجملة
 فالإرادة هي انفال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل
 الطبيعي لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري وجوده وليس ضروريا في جوهر المريد ولكنه من
 تيممه وأيضا فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم فالجهة
 التي بها صار الله فاعلا ليس يتناقض هذا الموضع إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد فكيف يقال أنه لا يفهم
 من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحدله مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة
 لا ينفرون بأمر هذا الحد فيلزمهم إذا انفوا هذا الحد من الفاعل الأول أن ينفوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق وإذا انحطاق الحق
 فليس يقال فيه أنه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق
 بين من يقول أن الله تعالى يريد بإرادة لا تشبه إرادتنا وبين من يقول أنه عالم يعلم لا يشبه علم البشر
 وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته (قال أبو حامد) ونحقق كل واحد إلى قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل
 بروية واختيار فإن فعل الفاعل بالطبيع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة (والثاني) أن الجهة التي بها
 يرون أن العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والخصيصة للشمس والهوى إلى أسفل
 للمحرك وهذا ليس يسمى فعلا لأن الفعل غير متصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك أن
 الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة إلى الفعل ومن عدمه إلى الوجود وأن هذا الخارج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

مسافة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق بهذه الخصوصية
 لعدم العلم بعلمها التامة على
 أن حركة الحجر ليست بفعل
 للمحرك المريد ولا للمحرك
 المريد فاعلا لما يريد
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعة بواسطة المبل
 الطبيعي والقسمي المستفاد
 من المحرك المريد والذي
 يفعله المريد بإرادته وهو
 حركة أعضائه نعم يقال في
 العرف أنه فاعل الحركة
 المحرك لكن الكلام في
 الفاعل الحقيقي لا في
 الفاعل بحسب العرف
 الفصل الثالث عشر في
 تحيزهم عن إقامة الدليل
 على أن الأول يعلم ذاته ولم
 فيه طريقان
 (الأول) أنهم يشتون أنه
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه
 من المسالك الأولى في المسئلة
 المتقدمة ثم يقولون كل
 من يعلم غيره أمكنه
 بالامكان العام أن يعلم
 كونه عاقل لذلك الغير وال
 حاران يكون أحدا عالما
 بالبحسطة والمحرطات
 وسائر العلوم الدقيقة
 الكثيرة المساحت المثبتة

٦ - تهاافت - ابن رشد
 بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وأن التفت إليه وبالع في الاجتهاد
 وذلك بسطة ظاهرة فواجب الوجود أمكنه أن يعقل كونه عاقل لنفسه وكل ما أمكن بالامكان العام لواحد الوجود يجب له ما
 عرف فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقل للغير وذلك يتصمن علمه بذاته فثبت كونه عاقل لذاته وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكر في المسلك الثاني لاثبات كونه تعالى عالما بغيره من أن ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فإن ذاته المجردة

خاصة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير قائمة على وكل ما كان كذلك لا بد وان يفعل ذاته لان الفعل ليس الا حضور الماهية المجردة
للمجرد القائم بذاته فثبت انه تعالى يفعل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يشبّهون اولاد الله تعالى بحجب أن يكون عالما بغيره ثم
يشبّهون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يقلبون الامر فيثبتون اولاد الله بحجب أن يكون عالما بذاته
ثم يشبّهون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣١ كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما تقدمناه

في المسئلة المتقدمه فنذكر
والذي يخص الطريق
الاول هـ ان يقال لان لم
أن كل من عقل غيره
أمركه أن يفعل كونه
عالمًا لذلك الغير ولم لا يجوز
أن يكون من خاصية بعض
المجذبات أن يفعل
المعقولات ويمتنع عليه
أن يفعل أنه يفعلها
والقياس على ما يحده
الإنسان من نفسه لا يفيد
حكمًا كليًا بغيرها
في الفصل الرابع عشر في
ابطال قوتهم من الاول
لا يعلم الجزئيات على وجه
كونها جزئيات
قالوا الجزئيات المنشكة
سواء كانت دائمة كاجرام
الاصلاك الدائمة على
اشكالها أو متغيرة كالمركات
الغضبية التي تكون
وتفسد لا يعلم الاول تعالى
من حيث هي جزئيات
متشككة بل يعلمها على
وجه كلي لا على معنى انه
لا يعلم الاما هيها الكلية
فقط بل على معنى انه يعلم
الماهية الكلية موصوفة
بصفات كلية أمضا
لا تتنوع في الخارج الا في
شخص واحد فيحصل علم

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله نظرا فاعلا لا يحجز الاله غير منفصل عنه والفاعل بفعله
عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم ليس هو عندهم من هذا
الحسن ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
فاعل هذه الاسباب يخرج المكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه اتم وأشرف مما هو في
الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
ضرورة داعية اليه لانه لا شيء من خارج بل لا كان فعله وجوده وهو ضروري في ذاته عارف
أعلى مراتب البر بدين المختار من اذلا بلهقه البقص الذي يلحق المرء في الشاهد وهو هذا هو نفس كلام
الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة أن قوما قالوا كيف ادع الله العالم
لا من شيء وفعله شيئا من الاشياء (قلنا) في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كقوة قدرته
وارادته كقوة ارادته وادارته كقوة حكمته أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الارادة
والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض فاعله الاولى لا محالة ليس
بدهاء وبسببنا فرق وقد لزمها القص كالزمن وهذا مخرج جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
التمام متى أراد قدر ومتى قدر قوى وكلها باقية الحكمة وقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من الاشياء ولا شيء
يتجرب من هذا القص الذي فينا (وقل) كل ما في هذا العالم باعنا هو موطى بالقوة التي فيه من الله
تعالى ولو لانك القوة التي للاشياء لم تثبت طريقة عين (قلت) الموجود والمركب ضربان التركيب
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة
وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة
الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه هذه التركيب أجزاء العالم التي وجودها في
التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما هو فاعله له هكذا ينبغي أن ندفع الامر
على مذهب القوم ان مع هذه المناظر مذهبهم (قال أبو حامد) بحجة عن الفلاسفة (فان قيل) كل
موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان
واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب مقترض لان الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون
الذي به واجب وجوده فاعلا الا أن يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل وأما
الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالحسن لا يفعل باختيار ولا بفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل
عليه ما حد دنا به اسم الفاعل لكان هذا الكلام بهم ان العلاقة لا يرون أنه يريد وهذه التسمية غير
معروفة بنفسها أعني ان كل موجود اما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال أبو
حامد) رداعلى العلاقة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) أما قوله انه ليس ينبغي كل سبب
فاعلا لحق وأما احتجاجه على ذلك باب الجساد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجساد اذا انفي عنه الفعل فاعلا
ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نحن لبعض الموجودات الحادثة
ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب وبابس نار أخرى مثلها
وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
لقبول فعل النار فليست النار علة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة وسنأتي هذه المسئلة

كل مطابق لشخص حرقى بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات وايضا
المتغيرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أولا كالفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيمكنه يعلمها علمها متعاليها عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يصير كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلكيهما فاعلا

على التناصف فيحصل له البحر ثم ما مقابلة يوم كذا بان تكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فتتوسط الأرض بينهما فيحسب القمر في عدة الراس مثلاً وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبله وبعده ليس في علمه كان وكاشن ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بالنسبة الى علمه تعالى حاله وبعدها ما ضيا وبعدها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

وهذا الخبر برطهره

مذكوره الامام الفخراني

رحمه الله من ان هذه

القاعدة به في عدم علمه

تعالى بالجزئيات على وجه

كونها جزئيات بلزمه ان

زيد لو اطاع الله أو عصاه

لم يكن الله عالما بما يتحدد

من احواله لانه لا يعرف

زيدا بعينه فانه شخص

واقعه له حادثه بعد ان لم

تسكن واذا لم يعرف الشخص

لم يعرف احواله واقعه له

بل لا يعرف كفر زيد ولا

اسلامه وانما يعرف كفر

الادسان واسلامه مطلقا

كليلا لا بخصوصا بالاشخاص

ويلزم على هذه القاعدة

ايضا ان يقال تحدى محمد

عليه الصلاة والسلام

بآلة قوة وهو لم يعرف في

تلك الحالة انه تحدى بها

وكذلك الحال مع كل نبي

معين وانه انما يعلم ان من

الامس من يتحدى بالقوة

وان صفة اولئك كذا وكذا

واما الذي بشخصه فلا

يعرفه فان ذلك يعرف

بالحس والاحوال الصادرة

منه لا يعرفها لانها احوال

تقسم بانقسام الزمان من

شخص معين ويوجب

وايضاً لا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء حراما من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيراً الوتره مناه مرتفعاً لذلك الحيوان كما يقول جالينوس وهذا التدبير قسمه حيا وبعدهم هذه القوى فيه يسمى ميتاً (ثم قال) فان سمى الجسد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) اما اذا سمى ما عايراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد وما اذا اراد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالماضي التام (ثم قال) واما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) اما قولهم ان الماعل ينقسم الى مريد والى غير مريد حتى ويدل عليه حد الماعل واما تشبيهه اياه بنقسم الارادة الى ما يكون بعلم وغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العلم فكما ان القسمه هدر او اما قسمه العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من العلم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقضه انه استعاره (ثم قال) واما قولكم الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما اخرج غيره من العلم الى الوجود أي فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة انه يكون حد الماعل منه فاعله وقسمه الفاعل الى ما يفعل بطبيعته والى ما يفعل باختياره ليس بقسمه اسم مشترك وانما هي قسمتي حنس وان كانت هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمه بمحضه اذ يخرج من القوة الى الفعل غيره بنقسم الى هذين القسمين (قال ابو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الغيباء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعله البكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمه الفاعل الى الطبع والى الارادة فان احدا لا يقول انظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد ان هذا قسمه للنظر وانما يقول انظر بعينه وتقديره بالنظر الحقيقي وتبعيداً له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المدعى في الحقيقي من اول الامر ان تقيد به انظر بالعين قريباً من ان يكون هدر او اما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا يختلف احد من العقلاء ان هذه قسمه للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله انظر بعينه لم يكن قوله فعل بطبيعته مجازاً والفاعل بالطبع أثبت فعلا في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يعمل بفعله وهو يفعل دائماً والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس بخصوصهم ان يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله انظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا فعله يؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين نيت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم وارادة (قال ابو حامد) جميعاً عن العلامه فان قيل قسمه الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتياج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلاً حقيقة قبل المجاز وهو جواب جدي لا يعتبر في الجواب (قال ابو حامد) جميعاً القسم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلاً لا مجازاً (قلت) هذا الجواب هو من افعال الطائفة الذين ينتقلون من تعليل الى تعليل واما ابو حامد اعظم مقام مقاماً من هذا ولكن لعل اهل زمانه اضطرروا الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان العمل ليس ينسبه احد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذي قيل بالداره والفاعل

ادراكها على اختلافاً في ادراكهم سم استتصال الشرائع بالكفاية (وانما قلنا) انه طهره من صف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كان علمه بالجوهر اسماً الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلوم دون ما عداه وجه هذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله واقفاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخر وافاتا المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماضٍ وحالٍ ومستقبل لم يعلم ان بعضه واقع الآن وبعضه في الماضي وبعضه في المستقبل قبل ان يعلمه من الذي خول

تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه الاشخاص وأحوالها وأفعاله المباحث يميز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف
في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الأول بان ادراك الحزليات المتشككة سواء كانت دائمة أو متغيرة انما يكون بالآلة جسمانية مختصة
والأول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بالآلة جسمانية والا كان مستكسبا بالمادة كالفلس فلا يكون مجردا عنها تجردا
تام وهذا محال (وأجيب) بأننا نسلم ٤٤ - ان ادراك الحزليات المتشككة لا يكون الا بالآلات جسمانية واعمالها ان لو كان ادراكها

بمصول صورها عند الإدراك
وهو عن نوع ولم لا يجوز ان
يكون العلم اضافة محضة
أو صفة حقيقية ذات اضافة
بدون الصورة فلا يحتاج
الى آلة جسمانية وزدنا
لو كان العلم اضافة محضة
أو صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة لم
أن لا يكون الأول تعالى
عالما بالحوادث قبل
وجودها في الخارج اذ
لا وجود لها في الخارج
وهو ظاهر ولا في العقل
لان المفروض أن لا صورة
ولا تحقق للاضافة سواء
كانت اضافة الذات أو
اضافة الصفات قبل تحقق
المنافع اليه وأجيب بآنا
لانسلم أن الاضافة متوقعة
على تحقق المنافع اليه
بل على امتياز الذي
لا يتوقف على تحقق
المنافع اليه لا في الخارج
ولا في العقل وقد بعد هذا
مكابرة وعلى أصل الاعتزال
لا اشكال لان المعنومات
الممكنة لها ثبوت في الخارج
حال عدمها وتمازروا بكفي
في تحقق الاضافة ثبوت
المنافع اليه وتغيره من
غير أن يكون له وجود

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن أحرقت النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ليس يقول
أحد أنه أحرقت النار مجازا فوجه التغليب في هذا انه احتج على ما صدق مركزا على ما هو بسيط ومفرد غير
مركب وهو من مواضع التسطائمين مثل من يقول في الزنحى انه أبيض الانسان فانه أبيض باطلاق
والعلافة لا يقولون ان الله تعالى ليس مر بذا باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين
المتقابلين مع أن كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مر بذا بالارادة الإنسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن
العلافة فان قل نحن نفى الحق اذ قوله بعد طه والبعثى (قلت) حاصلة تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى
ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب ردي ولانه يلزم العلافة منه
أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما ليس ممد الجسم وهذا ليس بقوله أحد
منهم (ثم قل أبو حامد) بجعلهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) اما هذا القول فلان
للعلافة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا باطبيع
ولا بالارادة ولا بشئ هو فاعل غير هذين الخوفين فليس ما قاله كشما عن تلبسهم واعمال التبيين انه ينسب
الى العلافة ما ليس من قوالم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون قد لا
تعالى (قلت) اما ان كان العالم قد علم ذاته وهو حدودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤثرة من
أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قد علم معنى انه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا
منتهى فان الذي أضاف الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أضاف الأحداث المنقطع وعلى هذه
الجهة فاعلم محدث الله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكمة العالم قد علم
تحققا من المحدث الذي هو من شئ وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن العلافة فان قيل يعني
الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن
العلافة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فاعل
الفاعل لا يحلوان يتعاق من الحادث بالوجود وبالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أن يتعاق
بكل ما اجتمع والحال ان يتعاق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكلم ما قد
بقى انه انما يتعلق بالوجود والأحداث ليس شيئا غير يتعلق بالفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو
ايحاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم وجه الغلط في هذا القول ان
فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي بالفعل
من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل
لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقاربه عدم لان كل ما كان من الوجود
على كماله فليس يحتاج الى ايحاده ولا الى وجوده والوجود الذي يقاربه عدم لا يوجد الا في حال حدوث
المحدث فكذلك لا يتعلق من هذا الشئ الا ان ينزل أن العالم لم ينزل يقترب بوجود عدم ولا يزال بعد بغير
كالحال في وجود الحركة وذلك أنها اذا كانت تحتاج الى الحرك والحركة من العلافة بمتعة دون ان هذه
هي حل العالم الاعلى مع الباري سبحانه متلا عما دون العالم العلوي وبهذا تغاير المحلوقات المصنوعات
فان المصنوعات اذا وجدت يقترب بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد)
وأما قوله لكم ان الوجود الى قوله به فعل الفاعل فيه (قلت) وأعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

لا في الخارج ولا في الذهن على أن ما ذكر كلام على الشئ قد تأمل
(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد
في الشئ المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا لا راعا العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه
لا وجوده انه هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني بعد علمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه

القول

أقول بقي ذلك العلم بعد فهمه كان جهلا أيضا واذ لم يبق ذلك العلم وحديث علم آخر هو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه تعالى
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عينا وشمالا حتى يتجوزا بالتغير فيه
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم فإذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الإضافة فقط بل بتغير وصفة
الذات العامة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥ المعلوم بل العلم المتعلق بالمعلوم آخر علم

مستأنف له إضافة
مستأنفة بخلاف القدرة
فيكون التعريف فيه تغيرا في
صفة حقيقية في ذاته
تعالى وذلك مستحيل في
حقه تعالى (وأحجب)
عنه بأن العلم ما إضافة
محمضة وتغير الإضافات في
حقه تعالى غير مستحيل
عندهم أوصفة حقيقية
ذات إضافة ولا نسلم أنه
يلزم من إضافة تغيره بتغير
المعلوم تغير تلك الصفة
وأما يلزم ذلك لو كان العلم
صورة مساوية للمعلوم
فانه حينئذ لا يتصور أن
يتعلق بالمعلوم آخر وأن
يكون علمه بل كل صورة
فأما تكون علمها بما هي
صورة له فقط دون ما عداها
وذلك أي كون العلم صورة
مساوية للمعلوم بمشوع
ولم لا يجوز أن يكون صفة
واحدة لها إضافات
وتعلقات متعددة بحسب
تعدد المعلوم ولا يلزم من
تغير المعلوم الاتغير تلك
الإضافات دون الصفة
كافي القدرة (وأجاب عنه
بعض مشايخ المعتزلة)
بأن الشيء المعين قبل
حدوثه يعلم منه أنه معدوم

أقول وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي
ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لأن بتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجدًا فإن الموجد
المفعول لا يكون موجدًا إلا بوجوده فاعل فإن كان كونه موجدًا عن موجد آخر أو أن ادعى جوهره لم
يلزم أن يطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد والفاعل والموجد المفعول وأن لم يكن
أمرًا أو أن ادعى كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجدًا فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في
العالم لأن العالم ليس موجدًا في باب الإضافة وإنما هو موجد في باب الجوهر والإضافة عارضة له
وأما هذا الذي قاله ابن سينا فهو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يذكره من الصور والمفارقة للوادر
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هذا هو تصورهم للمفارقة للوادر وجودها هو تصورها وأن العلم
عالم المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) أن الفعل
التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فإن فعل الفاعل أعني يتعلق بالمفعول من حيث
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثًا وكما قال
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحركة وليس ما كان شرطًا في فعل الفاعل يلزم إذا لم
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بغيره كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن
ههنا صورًا مفارقة للوادر وجودها هو تصورها وأن العلم أعني المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في
مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح
فإن فعل الفاعل أعني يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود
الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثًا وكما قال عدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحركة
وليس ما كان شرطًا في فعل الفاعل يلزم إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بغيره كما ألزم ابن سينا
لكن الفلاسفة يزعمون أن من الموجدات ما تصور لها الجوهرية في الحركة كالرباح وغير ذلك وأما
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجدات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا كما أن الموجد الأول أحق بالوجود من الموجود الغير الأول
كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العلم بهذه الصفة أعني
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم به ووجوده إلى الباري تعالى كما لا يحتاج الميت إلى وجود الله تعالى
تعالى والفرغ منه الأول كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في أقوال المتقدمين وقد قلنا
نحن أن من رام منهم ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وأن كان هكذا فالعلم لا يقتصر إلى
حدوث الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعًا أعني لكون جوهر العالم كائنا في
الحركة وكون صورته التي بها قوامه وجوده من طبيعة المضاف لأن طبيعة الكيف أعني الهيئات
والمكانات المعدودة في باب الكيف فإن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه فهو إذا
وجد وفرغ وجوده كان محتاجًا إلى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع هذا المذمة التي تشأ
لأناس بين هذه الأقوال المتضادة (قال أبو حامد) بحسب ما عن الفلاسفة فإن قيل إن اعترفتكم إلى قوله إلى
الله تعالى (قلت) أما في الحركة مع الحركة فصح وأما في الموجد السالك مع الموجد له أو فيما ليس

وأنه سيكون موجودًا فادعوا جديدهم بالعلمين الأولين أنه كان معدومًا وأنه موجود فإن من علم بأن يداي يدخل البلاء عند حصول
القديم لم يجد العلم أنه دخل البلاء الآن إذا كان علمه هذا مستمرًا لا غلبة من بلاءه وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر محدوده لم به أنه دخل
الآن طريان الغلبة عن الأول وكذا من علم أن زيد ليس في الدار ودام هذا العلم إلى أن دخلها أو علم دخوله فيها علم بالعلم الأول أنه لم
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم محدوده لم به أنه لم يكن فيها الطريان الغلبة عن الأول ورده هذا الجواب بوجوده (الأول) حقيقة أنه

بحقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين بوجوب اختلاف العليين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم الجواز ان يكون صفة واحدة تتعدد متعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لا نناقش) ذلك لا يناسب راي المتأخر لان العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لاصفة ذات متعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع بشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التناقض (الثالث) يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجود وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار بالادوات كما هو المراد ان الشيء الواحد قد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهول باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التي لها متعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونها هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعه فان لها هوية منتظمة على الزمان يمنع وجودها بدونها او قد عينا كما يكون والفساد او ما يكون محلا لتغير على احد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يتحصل الا في الزمان او في طوره لكنه لا يكون محلا لتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونها واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدأ الاول والعقول المعارقة فانها ليست بتغيرا ولا محلا

شأنه ان يسكن او يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فليكن هذه النسبة اعما وحدث بين العالم او العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل وجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فيصح الان فرض للوجود امر خارج عن الطمع او عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا او اراديا فان تركيب وضعت الاشعر به وجودا قديما ومنه وعلية الفعل في وجوده القديم ثم احاز وعلية حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هو س وتحيط (قال ابو حامد) مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا يحيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ما اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم يمانية بان الله فاعل بانه علة له فلهذا فان العلة مع المعلوم وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلوم انما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة او على طريق الغاية واما المعلوم فليس يلزم عن العلة التي هي له علة فاعلة بل قد توجد له العلة ولا يوجد المعلوم فكان ابو حامد كالوكيل الذي يقره على موكله بما لم يأت له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم ير له فاعلا ولا ير له اي لم ير له من العلم الى الوجود ولا ير له محرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يمنع للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شك عليه اصحاب افلاطون على هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج اصحاب ارسطوان بحجبه وافية باجوبة فتعاضى ان ارسطاطاليس يرى ان للعالم صانعا واعلا وهذا بين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاحرام السماوية هامة وقوم وجودها فاعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فاعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطى الوجدانية التي بها اصار له الم واحد ومعطى الوحدة اسمية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود الاجزاء التي وقع منه التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا حال المسئلة الاول سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فيصيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا اول له ولا آخر ولذلك ليس يمتنع قولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لا يكونها حركة وهذا هو الذي لمسلم تفهيمه الاشعرية عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم (قال ابو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله عوجب اصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل والترم فيه عسر الجواب عنه له كما هي ثم لم يقله الا الملة اخرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم يحتمل ان يكون له كاسبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يضر درجته الواحد واما يختلف فاعل الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد معه او من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يضر درجته او لا واحد ومن ذلك الواحد واحد ومن ذلك الواحد واحد فتوجد المكثر (ثم قال) راداعا عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يضر درجته الواحد (قلت) هذا

للتغير فلا متعلق لها بالزمان بوجه ولا يتقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لازم تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق او ما يكون له الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله في كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا يتقسم الامكانية بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لمسلم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بأنه تورق حقه مال ولا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة
سواء فالوجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة في الكون لأن من حيث دخول الزمان في علمه تعالى
بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحالية والمضى والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الأشياء عن علمه تعالى لأنه لما لم يكن بالقياس إليه
ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الأشياء وأما في الحال والماض والمستقبل ٤٧ بالقياس إليه تعالى فعدم إدراكه

الأشياء على هذا الوجه
لا يكون جهلا ولا غيا يكون
جهلا لو كان وقوع بعض
الأشياء بالنسبة إليه تعالى
في الحال أو الماضى أو
المستقبل ولم يعلمها على
هذا الوجه (نعم) ما ذكره
من أنه تعالى لا يعلم
خصوصيات الجزئيات
بل أغا يعلمها من حيث أنها
ماهية مخصصة بأوصاف
تختص بجزئها بواحد جزئ
وان لم يمتنع نفس تصورهما
من وقوع الشريعة يستلزم
جهلها من بعض الوجوه
فهو عن قول المظنين
علوا كبيرا مع أنه مناقض
لما ذهبوا إليه من أن
الكل معلول للأوجب
العالم بذاته والعلم التام
مخصوصية العلة يوجب
العلم التام بخصوصية
المعلول وقد عذر عنه
بان أدراك الجزئيات
الجسمانية من حيث هي
جزئية جسمانية وان كان
كلاما وجودا أنه ليس
كلاما مطلقا لأنه يوجب
تقصانا من وجه لاستلزامه
التحسم والتركيب فلا
استحاله في عدم ثبوته
للاوجب تعالى وان العلم

لا يلزم لهم إذا وضعوا الماعل الأول كالماعل البسيط الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها
ببساطة لكن هذا العلم يلزم من جهل هذا المطلب عما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجود
المفارق والموجود الهيلولي المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقي إليها الموجود المحسوس غير المبادئ
التي يرتقي إليها الموجود المعقول جعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها
أبسط فاعلات إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجوهر المعقول ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ
على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الماعل وذلك كله مبني في كتبهم فإني المقدمة مشتركة
وليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه
الأوحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالعمص الجزئي وهم
يقفون العصب الثماني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ الواحد لا يمتدع وان الواحد لا يجب أن
لا يصدر عنه الأوحد فلما استقر عندهم هذا الأصل اطلوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد أن
بطل عندهم الرأي القديم من هذا وهو أن المبادئ الأول اثنين أحدهما الخير والآخر الشر وذلك أنه
لأنه يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد
هي الخير والشر فظنوا والله يجب أن تكون المبادئ اثنين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها
تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كان نظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر
والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا
هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا واعتقدوا المكان وجودا لخبر في كل موجودان
الشر حادث بأمر من مثل المعبودات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرور وضعت من أهل
الخبر لا على أقصد الأول وذلك أن ههنا من التغيرات خبرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شيء
كالخال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فمكان الحكمة اقتضت
عندهم أن يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر
من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرروا خبره عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون
واحد او وقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه بأجوبة ثلاثة في بعضها زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل
الهيلولي وهو ابن كساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم
أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا أفلاطون وهو أقدمها رأيا لان السؤال يأتي
في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشل
مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزم الواحد لازم له أعني فيمن اعترف أن الواحد
لا يصدر عنه الأوحد أو الما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع
الموجودات المتغيرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان أعما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض
به الواحد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس
يلزم عن ذلك الاكثرة ببساطة كل واحد منهم مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة
بهاين الجاهلين بأمور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيول وان هذه بعض الأسباب

بالعلة اعما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا
بالحواس الجسمانية لاعلم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون أدراك الجزئيات الجسمانية متخاها إلى آلة جسمانية أعما هو في
حقه لا بالنسبة إلى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كمالا في عرفة أدراك ذاته
إلى صورة غير صورته ذاته التي بها هو وكذلك لا يفتقر في أدراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي بها هو

واذا كان ذلك كغيره من الاشياء بالصور التي تتصورها ونسحقها ولا يحتاج في تدبر تلك الصورة واذا رآها الى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فيقابل ندرها اذا كانتا كاندرك غيرهما مع كونهما مصدرهما بانفرادنا بل عشاركة من غيرنا فاما مصدره تعالى مجموع الموجودات المتكئة لذاته لا بشاركة غيره الذي لم يصدر عنه أولي أن لا يقتصر في ادراك ماصدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكها ولو كان شرطها لما أمكن لنا ادراك ذاتها والاشياء الخاصة

لذراتها ولو أمكن حصول الصور لها من غير الحصول فيحصل الادراك أيضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التدبر والادراك فاحتج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصوله لغيره ليس دون حصوله لعلته الفاعلية في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلول لاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه وهو عاقل لها من غير أن تحل فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان راد بسبب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الأول ومعلول الواجب لياه لان ذاته معلول لذاته معلول الأول وعقله لذاته معلول لعهلة لذاته المعلول الأول واتحاد العلتين في الوجود مع تغيرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلولهما في الوجود مع التغير الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

لعض وترقى كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو أوله في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية اعجابات عن كثرة هذه المادى وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية اعجابات من قبل الهيولى والصورة أو الاجرام السماوية فلم يلزم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أو لا من الحركة من لها الدين ليس هم في مادة أصلا وصورتها أعني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبفضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسائط التي في المادة الأولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الاشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة هذا الاعتقاد ليس يمكن أن يبين ههنا اذ كان ينوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بفضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كما في نصروا بن سينا فلما سلموا لخصوهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطروهم الامر ان يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الأول هو وحده بسيط صدر عنه محرك تلك الاعظام ومصدر عن محرك تلك الاعظام تلك الاعظم ومحرك تلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الأول ويعقل ذاته وهذا خطأ عن اصولهم لان العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقل المعارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان العاقل الواحد الذي وحده في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول بالاشتراك الاسم وذلك أن العاقل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس بمصدر عنه الا فعل مطلق والفاعل المطلق ليس بمختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدلال ارسطو ان ليس على أن الفاعل للمقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء ان الاشياء التي لا يبعث وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعلول الرباط هو معلول الوجود واذا كان كل مرتبط بغيره فمفهومه في وجود الواحد الذي به يرتبط انما يلزم من واحد هو مع قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحدا مفردا قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد اعيا يعطى معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها أو يحصل عن تلك الوحدة والمطابقة في موجوده ووجود ذلك الموحود وترقى كلها الى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء الحارة عن النار الذي هو النار وترقى اليها وهذا جميع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد مصدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة والممكن من قبله وقف على هذا وتفسير هذا المعنى لم يكشفه كثير من حاشيته كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجود واحد اعيا يعطى منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدثها وكثيرا فاما مصدر عن الواحد فاما هو واحد وحب ان توجد الكثرة أو مصدر عن

هو أول العقل لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنسة لتحل ذات الأول تعالى ثم لما كان لا موجود يمكن الا وهو معلول الواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات المتكئة الوجودات من الصور المعاملة التي تدرك بها تلك الموجودات المتكئة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة أخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات المتكئة والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى في

كيف

وقد علم من غير أن يكون في علمه كائن وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتهما من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كنهية علمه تعالى هذا ما ذكره (و يرد عليه) أنا لا نسلم أنه إذا ذكرنا الأشياء بالصورة ولم نخرج في ادراك الصورة إلى صورة أخرى لكان مصدر الموصود أنت أولى بأن لا يمتنع في ادراك ماصد روعته إلى غير ذاته المعينة وأعيانهم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كما يفي الادراك وهو مجموع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للفاعل والحصول للفاعل متحالفين ٤٩ في الحقيقة ويكتفي في الادراك

الحصول للفاعل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصوله لفاعله أو كون حصول الشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لفاعله أعني قد لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للفاعل وهو مجموع والحاصل أنه يجب وزان يكون مفهوم الحصول للشيء أمرا عرضيا بالنسبة إلى ما يصدق عليه من الخصائص ويكون المعتبر في الادراك هو أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو المعارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا في الادراك حصول الادراك وقوله لو كان كون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله شرط في الادراك لما أمكن له الادراك ذواتا والأشياء الحاضرة لذواتها غايبا في عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الفاظ ما أكثره على الحكيم، عليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) بحجة من الفلاسفة فإن قيل ماذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تعرض على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها أيها الحركة والفهم عنها وانها تخلفت من أجل الحركة وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للواد وانها ليست بأجسام لم يبق وجه به تتحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة ولذلك لم يمتنع عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية باطاقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها وما تقر بأنه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فإذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا وكيف شئت أن تسميها وضع عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل أنها التي أمدت الأجرام السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وإن كل ما يقدر حركته دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسميا ولا قوة في جسم وإن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات وضع عندهم أن هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بعبء أول فيسألون لذلك لم يكن ههنا نظام موجودات أو يلهم مسطورة في ذلك فيدعي في أن أراد معرفة الحق أن يقف عليهم من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع الأدلّة تتحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما وضع عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأدلّة بسائر الحركات وأن هذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بامر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من قيمه من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل سماء أمرا وهو هذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما من إلا له مقام معلوم وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الأهدى المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمرها ما موررون كثيرين وأولئك المأوررون لهم ما موررون آخرون ولا وجود للمأوررين إلا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود للمأوررين إلا بالأمورين لو حسب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه أعطى كل شيء وجوده في أنه ما موررون ولا وجود له إلا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الأثر بالخلق والاختراع والتكليف وهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

هو ٧ - تهافت ابن رشد في الادراك لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصورة والمثال كإدراك الادراك ولا يكون حصول المبدأ الأول للمجرد كإدراكه إلا بالاحتمال أن تكون الحصولات المذكورة متحالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرط على البدل في الادراك كافي فيه دون الرابع وأيضه لو كان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بهامتها مبادا استعليها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون أعلمه تعالى بهامتها دخل

في وجودها فيكون الأول تعالى فاعلم انما الطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الخيوانات لان افعالهم تابعة لاعراضهم ولا كفاعلية المحسوسين من ذوى الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تفقد علمه على معلوله بالذات ومنها الصدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلول المعين داخلية في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاته له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فردد بانه لو صح هذا لم لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمتنوعات على ما سبق في وجوب ذلك تعدد العلوم واحتلالها لانه لا يمكن ان يكون علما بالمتنوعات اذ المتماثلات ما يصدق بعضها على بعض والعلم بالحيوان لا يصدق على العلم بالجماد ولا العلم بالنبات يصدق على العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سماع مذهب القوم على التفصيل الذي ذكره ارواحهم هذه واما هذا كله برعون انه قد بين في كتبهم من امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون ارضه وليس يفهم من مذهب ارسطو وغير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد عكس الانساق ان يقف على هذه المعاني من اقل ويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انهم اعمق قول ذلك ان ما شأنه هذا الشأن من التلميح فهو ليد محسوب عند الجميع واخذ المقدمات التي يظنهم منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما هو في طهره ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ونحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل باغنا يصدر عن حي عالم فاد حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واصل الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم من ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة ما لان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة وقوام ما هو في ذلك من الحيوان والنبات والجماد وذلك معروف بنفسه عند التأمل فانهما لا يقرّب الشمس ويدها في ملكها المسائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كانت ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا عدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثير كون الاسطوانات المائية وكثير في جهة الجنوب تولد الانطقس الهوائي وقل تولد الاسطوانات المائية وفي الصيف ما عكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمتر رشنا وهذه الافعال التي تلقي للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها انما من وجود موجود من المكان الواحد بدية تلتقي للشمس والجميع الكواكب فان اكملها افعالا كما انه وهي تعمل فصولا اربعة في حركاتها الدورية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية العاعلة الليل والنهار وقد نمت السحاب العز على الغداة بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه مخراكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتفقة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويريد انما اعاني ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الحساسة المنظمة الاجساد التي هي نام تعلم الحياة بالجملة على صغرها اجرامها وخساسة اقدارها وقصر انماها وظلام اجسادها وان الجود الالهي افاض عليها الحياة والادراك التي هي ادبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وان كان اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي هي عالم على القطع انها حية فار الحى لا يدبره الا حى اكمل حية منه فاذا

مطرت تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صورته متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الجهة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فاذا ذكره من التقرير برغبتنا في الجواب وقوله في وجوب اختلافها لانه لا يتبعدها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذ المتماثلات ما يصدق بعضها على بعض البقيض ان اراد في جميع الاحكام فمن وجع والالم

بهم وثمانين بين اثنين أصلا وان أراد في بعض الأحكام وفيما يجب ويمكن وتنتفع وسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئين لا يسد منه العلم بالآخر فيه **الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك لا ارادة** قالوا ان الاجرام الفلكية حية واثبات لها نفوس متعلقة باجرامها نسبت اليها كسمة نفوسنا الى ابداننا فكذلك ان ابدانها متحركة بالارادة لغرض من الاغراض الخيرية فكذلك الافلاك وهذه المدعوى وان كانت من الامور الحكمة فان الله تعالى قادر على أن يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكا كان أو

عنصر باص - غيرا أو كبرا
مستديرا أو مضاعفا لكن
الشأن في اثبات وقوع
ذلك بطريق القياس
العقلي وحجتهم التي عسكروا

بها هي ان قالوا الفلك جسم
متحرك بالذات وكل جسم
متحرك بالذات فحركته
اعا طبعية أو ارادية أو
تدريية لأن مداهما اما
خارج عن المتحرك ممتاز
عنه في الوضع والاشارة
أولا الاول الحركة القسرية
والثاني لا يخلو من أن
يكون له شعور بما صدر
عنه من الحركة أولا الاول
الحركة الارادية والثاني
الطبيعية لاحترار ان تكون
حركات الافلاك طبيعية
لان كل وضع يتوجه اليه
التحرك بالاستدارة يكون
ترك ذلك الوضع هو عين
التوجه اليه فيه يكون
المهروب عنه بالطبع
بعينه مطلوبا بالاطمع في
حالة واحدة بل يكون
الحرب عن الشيء عين
طلبه وان محال بداهة ولا
جائزا ان تكون تدريية لان
القسرا عا يكون على
خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انها مع
عما يتابعها وينتهي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات ومضرة لما دونهما من
الحيوان والنبات والجمادات وان الأمر ما غيرها وهو غير جسم ضروري لانه لو كان جسما لكان واحدا
منها وكل واحد منهما مستدرا لدونه ههنا من الأمور حدوثات وخامدات ليس يحتاج الى خدمته في وجوده
وانه لو لا مكان هذا الأمر لما اعتنت عاها على الدوام والاتصال لانها مديرة ولا مفعلة لما احاطة في هذا
العمل فاذن انما يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجه اليها بحفظ ما هو واقعة وجوده
والأمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى انما طائفتان ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى
جما عظيم من الناس ذوى خطر وفعل مكين على أفعال محدودة لا يخلو بها طرفة عين مع ان تلك
الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها الا بقدر على القطع انهم مكلفون وأمورون
بتلك الأفعال وان لهم أميرا هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الذاتية العبدية بخدمهم المستمرة هو على قدر
منهم وارتفاع رتبة وانهم كالمهيد السخرين له وهذا المعنى هو الذى أشار اليه الكتاب العزيز بقوله تعالى
وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من
الكواكب السبعة له حركات حادثة لحركته الكلية ذوات اجسام تحدد جسمه الكلى كأنها خدمة
يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان جماعة كل كوكب أمر احاصها بهم رقبيا عا بهم من قبل
الأمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت أمر واحد
وأواملك الأمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيوش كذلك الأمر في حركات
الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي تنب على الأرض من ترجع كلها الى سبع
أميرين وترجع السبع الى الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الأمر الاول سبحانه
وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوحد سواء علم كيف مدخل هذه الاجسام اعني السماوية اولم
يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الأمور بالأمور الاول اولم يعلم فانه لاشك انها لو كانت موجودة من
ذاتها اعني قدعة من غير علة ولا موجب لجاز عليهم ان لا تأمر لآمر واحد بل بالانفسخ وان لا تظلمه
وكذلك حال الأمور مع الأمر الاول واذ لم يجز ذلك عليهم فانه ذلك نسبة بينها وبينه ما اقتضت لها السمع
والطاعة واهل ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع
هبيته بل في نفس وجودها فانه ليس هنالك عودية رائدة على الذات بل تلك الذات تقومت
باله بودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عبد او هذا الملك هو
ملكوت السموات والارض الذى أطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى
ابراهيم ملكوت السموات والارض وانت تعلم انه اذا تكلم الأمر هكذا فانه يجب أن لا تكون حادثة هذه
الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقتصر عن ادراك كمية
ذلك الفعل وان كان يتعرف بالوجود في رام أن يشهد له الموجودين أحدهما بالآخر وان العاقل لهما
فاعل بالحو الذى يوجده الفاعلات ههنا وشديد الفعلة عظيم الرلة كثير الوهولة فهذه هو أقصى
ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخلق طاقى له ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع فلا قسروا بصلو كانت حركاتها قسرية لا كانت على موافقة القامرفو حبت تشابه حركاتها الى الجهة والسرعة والبطء وتوافقه
في الما طبع والاقطاب ادلايتصوره ذلك قسرا لا من دونه البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
فتعجب ان تكون ارادية (وجوابه) اننا لا نسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرياضيون في أن الافلاك متحركة هي المشاهدة
وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما ثبت حركاتها الواسعة الخرق عليها وهو محال وما ذكره من الدلائل على

أعنتاع الحرق عليهم أن الكائنات قائمة بالخرق لكانت أجزاءها قابلة للتمزق فيلزم أن تكون الجهات المتحدة قد علمه إذا التفرق لا يكون
الاباء الحركة المستقيمة فعلى قدر تسليمه اعلم انهم في المحدود دون ما عداه وأما الأطباء معون فعمدهم في اثبات كون الالهلاك متحركة
بالاستدارة وان كل جزء من الاجزاء المعروضة التي لذلك لا يجب له من الوضع والمحافظة ما هو عليه بحسب ذاتها والالهلاك كانت مخالفة
في الطبيعة لاختلافه في اللوازم ٥٢ ولا يكون الفلك بسيطا فأى وضع يفرض له وهو حالة ممكنة الزوال نظر الى ذاته وامكان زواله

يقتضي محضة أنه قال كل
 واحد من تلك الأجزاء إلى
 وضع الآخر وذلك بالحركة
 المستديرة فهي على العاك
 حاضرة وهي لا تنصقور إلا
 بالميل لأن الميل هو القوة
 القريبة للحركة فيحوز
 أن يكون في الأقل ميل
 مستدير فوجب أن يكون
 قوامه دأ ميل مستدير لأن
 إمكان الميل بدل على
 إمكان المبدأ والمبدأ هو
 الصورة النوعية التي
 لا يجوز أن تكون بالقوة
 في العاك الذي هو حاصل
 بالفعل ووجوده دأ
 الميل المستدير في الحرم
 البسيط دل على أنه لا عائق
 فيه عن ذلك الميل بحسب
 الطبع والعائق الخارجى
 أيضا منعد لا عائق عن
 الحركة المستديرة من
 خارج الاذوميل مستقيم
 أو مركب بمنع وجوده
 عند الأجرام السماوية
 ووجود مبدأ الميل وعدم
 العائق يدلان على وجود
 الميل بالفعل فقوامه ميل
 مستدير بالفعل بحسب
 الطبع فهي متحركة
 بالاستدارة هذا ما ذكره
 الطائفة من وهو أنصاع

من الموجدات التي ليست باحسام واحدها هي النفس واما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الاحسام التي نشاهد اكارام المتكلمون فعمد يرجد والافدمات المستمدة في ذلك هي غير مفضية بهم الى ما قصدوا وبإيانه وسنين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى وادقق تقرير هذا فارجع الى ذكر شئ مما يؤوله ابو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة وتعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك والمقصود الاول في هذا الكتاب (قال ابو حامد) راداعلى الفلاسفة واما ما ذكرتموه من حكايات الى قوله الاغلات الظلمون (قلت) لا يبعد ان يعرض مثل هذا الوجه مع العلماء والوجه ورمع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنفات ونوعات فان الصائمين اذا وردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الادمال العجيبة عن غرضهم الجمهور وظنوا انهم مبرسون وهم في الحقيقة الذين يبرلون منزلة المبرمين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه ان يذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروونها وابطالها (قال ابو حامد) فتدخل هذا كله في قولهم واحد الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا ينحصر وسكانو رد الى قوله غير الموجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في الشئ انه يمكن الوجود لا يتخلو اما ان يكون عين الوجود او غيره اى معنى رائداعلى الوجود فان كان عينه فلا يس كثره فلامعنى لقولهم ان يمكن الوجود الذي فيه كثره وان كان غيره لم يمكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثره وذلك خلاف ما يصدر من فاه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا انشا ذلك ان واجب الوجود ليس هو معنى رائداعلى الوجود خارج النفس واعناه وحالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكانها ارجعة الى نفي العلة اعمى ان يكون وجوده لول عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلبه عنه بمنزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تهتم في الوجود معنى رائداعلى ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود وانما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقنصتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بدمه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ايس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضى ان لا يكون وجوده واجدا لا بيلة فهو يدل على ذات ادا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود اى سلبا عنه صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب به عنه ومنه ما هو واجب له والذى هو واجب له ايس واجب نفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية اى قاسمة للذات ولا رائدة على الذات وانما هي احوال سلبية او اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه ايس يدل على معنى رائداعلى جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه عديم ومن هذا اعطاسنا فطن ان الواحد معنى رائداعلى الذات وكذلك الوجود على الشئ في قوله ان الشئ موجود وستانى هذه المسئلة واول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا اعمى قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال ابو حامد) الاعتراض الثاني هو ان قولنا عقله الى قوله ولا

تمام (أما أولاً) فلأنه مبني على البساطة وذلك لا يتم إلا في المحدث دون ما عداه.

(وأما ثانياً) فلأن اللازم لم يندم وجوب الوضع والمحمادة للأجزاء المفردة لافلك جواز زواله عنها وذلك لأنه مستلزم لجواز الحركة عليها الجواز أن يكون زوال الوضع والمحمادة بحركة غير دائمة باعتبار تلك المحمادة والوضع معاً سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر إلى طبيعتها كانت ممتدة بالنظر إليها وامتداد حركتها إلى طرأ على طرأها عداوة عن اقتضاء

طبايعها مادم تحركها ألقى سكوتها أو مداه وحوب الوضع أطبايع الأجزاء فلم تجزأ الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر إلى طبايعها
هذا خلف وأيضاً فإن المصنف من الملك فوق الأتقى والنصف الآخر منه تحتة فلو فرضنا أن ماسوى الملك من العناصر والمركبات
بحالها لا يتغير أصلاً ولا شكل أن النصف الفوقانى من الملك لا يقتضى طبيعة الغوية ولا رأى عن التختية وكذا النصف التحتانى منه
لا يقتضى طبيعة التختية ولا رأى عن الغوية والالزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة فبالطريق طبايعهم ما يجوز

أن يصير الفوقانى تحتانيا
وبالعكس وما ذلك إلا لجواز
الحركة عليها إذا افترض
أن ماسوى الملك لا يتبدل
عن حاله لا نأقول لأن سلم
أن معنى اقتضاء طبايعها
السكون وحوب الوضع
أطبايع الأجزاء فبالطريق
في وجوب الوضع وحوب
سكون تلك الأجزاء فقط
بل لا يسمع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر الوضع
والمحاذاة معه وهو ظاهر
فلا حلف والغوية والتختية
لصنفى النفس لك اعتبار
محض مما لا أصل له بل
الواقع أن المصنف من
الملك محاذ للمصنف من
الأرض ونصف آخر منه
محاذ لا حرمها والمصنفان
من الملك لا يقتضى
طبايعهما محاذاً بصح
الأرض بينهما وما وليكن
ذلك لا يستلزم حواز الحركة
على الملك بل يكفى في ذلك
حواز الحركة على الأرض
قسراً أو طبعاً ولا يتأبى به
ائتباعاً على حالها (وأما
ثالثاً) ولجواز أن يلحق
بجزم الملك صورة
مؤوعة لا يشارك في حركته
الملك فذلك يكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وأنه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمراً
مضافاً وهو كونه مبدئاً لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من
جميعها على ما سبق قوله بعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمها الياء (قال أبو حامد)
فإن زعموا أن عقله إلى قوله فيكون راجعاً إلى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بأن كونه مبدئاً على النحو من
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأثر بالانحسار فالعقل هو كمال الفاعل
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فتقول والمعلوم على إلى قوله فليصير منه
التخلفات (قلت) ما حكاه من العلة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الأول هو كلام ما ساعد غير
جائز على أصولهم فباله لا كثر في تلك العقول أصلاً عندهم وأبست تتباين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وأما تتباين من جهة العلة والمعلوم والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى هو وجود ذاته لا معنى ما مضافاً إلى علة وسائر العقول تعقل من
ذواتها معنى مضافاً إلى علمه امتدخاها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة ما كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها بوحده بسيطاً
بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم إن
كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى
ذاته فلا كثره ادب وإن كانت هذه كثرته هي موجودة في الأول فباله ليس يلزم من كون العقل والمعقول
في العقول المغارقة معنى واحد باعتبار أن تكون كلها تستوي في البساطة فاهم يصنعون أن هذا المعنى
تتماثل فيه المعقول بالأقل والأزيد وهو لا يوجد بالحقبة إلا في العقل الأول والسبب في ذلك أن العقل
الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها قائمته ولو كان العقل والمعقول في واحد
واحد منهما من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات
بغيرها وليكن العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدي وأما عكس أن تتكلم في هذا كلاماً بمرهانياً مع قصور نظر الإنسان في هذه المعاني
إذا تقدم الإنسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو النفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني بآدى إلى أى وبالمعارف العامة التي
ليست بمخصصة ولا مخصصة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبه شئ بمن يهذى ولذلك صارت الأشعرية إذا حكمت آراء الفلاسفة أتت في غاية السهولة والبعد من
النظر الأول للإنسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولترك دعوى إلى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم إذا وضعوا الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته أنه علة أميرها فاهم أن ينزلوا أنه ليس واحداً من كل
جهة إذ ذلك لم يثبت بعد ما يجب أن يكون واحداً من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
ويتأولون أنه مذهب أرسطاطاليس (قال أبو حامد) فإن قيل الأول لا يعقل إلى قوله لتنجبه (قلت)
انه ينبغي الذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التي تبين في العلوم النظرية

الصوره مقتضية لوضع معين لا يمارقها أصلاً (وأما رابعاً) ولا بالناسم أنه يجب أن يكون في الأدلة مبدئاً ميل مستدير بأن الذي ثبت
على تقدير صحة ما تقدم أمكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل أمكانه ولا يلزم من أمكانه وجود مبدئه
بالعمل بل أمكانه (فإن قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق بأن المبدأ هو الصورة النوعية فإذا كانت ممكنة في الملك الموجود باله
يلزم وجودها فيه باله بل لا يمكن الملك موجوداً باله بل لا يحتاج وجود الجسم بدون الصورة المتوقعة (قلت) كون المبدأ هو

الصور النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم أن يكون مبدؤه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمرا حارحا وما قيل من أن الامر الخارجى يكون قاسرا ولا قاسرا ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يتخلو من أن يكون المبدأ الصورة النوعية أو الامر الخارجى فان كان الأول فلازوم وجوده مظاهرا وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر الخارجى يكون قاسرا فيمكن التحريك ٤٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقتل تحريكها كاستريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباى

ولما امتنع على الاول
الميل المستقيم كان ذلك
المبدأ مبدأ للميل المستدير
وبذلك يتم المطلوب (قلت)
لا نسلم ان كل ما يقتل
تحريكها كاستريا ولا بد فيه
من مبدأ ميل طباى وما
ذكر من الدليل عليه فهو
تام على ما عرف في موضعه
(وأما حاشا) فلانا لا نسلم
ان وجوده مبدأ للميل
المستدير في السطح دل
على انه لا عائق فيه عن
ذلك وما يقال من أن
الطبيعة الواحدة لا تقضى
شيئا ولا يعوقها عنه
يصح في الطبيعة لكونها
غير شاعرة وأما في الطبع
الذى هو أعم منها والى كلام
فيه ههنا فلا (وأما سادسا)
فلانا لا نسلم أن لا عائق
عن الحركة المستديرة الا
ذو ميل مستقيم أو مركب
وانما يتم لو انحصر العائق
في الجسم وهو ممنوع ولا
نسلم ايضا امتناع وجود
ما فيه ميل مستقيم أو
مركب عند الاحرام
السموية لان ذلك لم يثبت
الا في المحدد (وأما سادسا)
فلانا لا نسلم ان وجود
مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئا بما يدرك النائم في
نومه كما قال راب كثير من هذه ليس تافى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقولة عند الجمهور
بعشقون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن يقع لها احداثا يتبعها وانما سبيلها أن يحصل بها
التيقن بان يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور وران هو أرفع رتبة في الكلام
منهم ان الشمس التى تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقوا لها من
المستحيل وان كان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم وليس عينا انما عرفت في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم
التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان بان
سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الأمور الهندسية وبالجملة في الأمور التعليمية
فاحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية أعني ما اذا صرح به للجمهور وكان شيئا ما يتحقق في بادئ
الرأى وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات مجردة يتأتى من فهمها الاقناع
في العقل الذى في بادئ الرأى أعني عقل الجمهور فانه يشبه أن يكون ما يظهروه ما آخره للعقل هو عنده
من قيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الأمور التعليمية بل وفي العمالية ولذلك لو قدر بان
صناعة من الصنائع قد تدرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من
الناس أن هذه الصنعة هي من مدارك ليست باسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى
الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم أن أقوى الأدلة على وجود النورية هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا
هكذا امتنع لمن أن شرط الحق اذا وجد قولنا شيئا ما لم يحده مقدمات مجردة تزل عنه تلك الشبهة أن
لا يثبت ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى انه توقف منها عليه وبسطة عمل
في تعلم ذلك من طول الزمان والذى يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتدلم واذا كان هذا موجودا في
غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية أخرى أن يكون موجودا بعد هذه العلوم عن العلوم التى
في بادئ الرأى واذا كان هذا كما افترضنا أن يعلم انه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية
مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك نجأ أكثر
الطائرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التوكيد في الجوهر الذى لا يكميه العقل لانه لو كونه
لكان العقل الازلى والكاش العاسد واحدا واذا كان هذا كما افترضنا يأخذ الحق من تكلم في هذه
الاشياء الكلام العام ويحد في الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم
ولذلك يقول أربحامد ان علومهم الالهية هي ظنية ولا يمكن على كل حال فحين نروم أن نبين من أمور
مجردة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نل نسحق ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا
الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سأل
وحسبه وانما نحن فاننا نبين الأمور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الأول وسائر
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين ايضا
الطريق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الأول وفي سائر
الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكيمهم ايكون ذلك مما يحرك من

يدلان على وجود الميل بالفعل قيم الجواز أن يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه
ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكره من الدليل على ان الاولاد معقولة على الاستدانة معارض بأن الاجراء التى بدور
عليها الملك على تقدير حركته كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان البقطين اللتين يكونان قطبي الملك تساويان سائر النقط المفروضة
فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وربما أجابوا عنه بان ذلك المختص لا مرعا إلى الحركة

وان لم نعلم بعينه (هذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لا حائر ان تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عدل لا يماثل عاينته انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالة (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً متحركاً ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد للارادة لان طلب الشيء المعين

وتركه لا يكون الا باحتلاف
الاغراض الموقوفة على
الشعور والارادة (قلت)
هذا مقوض بحركة الجبر
من علو الى اسفل بطبيعته
فان أية نقطة تفرض في
وسط المسافة يطلبها الجبر
بتلك الحركة ثم يتركه
(فان قلت) ليس المطلوب
فيما ذكر من المثال شيء
من النقط الواقعة في وسط
المسافة بل المطلوب طلبها
هو الحصول في الحيز
الطبيعي ومن ضرورته
مرور الجسم في حركته
الى تلك النقط (قلت)
فكذا فيما نحن بصدده
يجوز ان لا تكون الاوضاع
المذكورة مطلوبة للطبيعة
الفلكية بل يكون المطلوب
نفس الحركة (فان قلت)
الحركة ليست من الامور
المطلوبة لذاتها بل
حقيقتها تؤدي الى الغير
فلا تكون مطلوبة لذاتها
بل لغيرها (قلت) لا نسلم
ان الحركة لا تكون
مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان
حقيقتها تؤدي الى غيره
فان هذا من مصطلحات
العلامة وما الدليل على
ذلك ولا يلزم من وجودها

احب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله
اليه (فقد قول) اما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لاستندس الى قول من يدعواهم
الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة
التي دون الفلك ضررين متنافسين وغير متفقة ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عن امتلاكها شيء
بصورة وهو المعنى الذي به صار موجودا به ان كان معدوما ومن شيء بموه مادة وهو الذي منه
تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون من الغاية تكون شيء بموه صورة ومن هو حود غيره فسموا
هذا مادة ووجدوه ايضا يتكون عن شيء بموه فاعلا ومن اجل شيء بموه ايضا غاية فابتدوا اسبابا أربعة
ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون اعني صورة المتكون والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل
القريب له واحد اما بالانواع واما بالجنس واما بالانواع فمثل ان الانسان بلد اسنانا والفرس قرسا واما
بما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والجار وما كانت الاسباب لا تخرج عندهم الى غير نهاية ادخلوا
سببا فاعلا اوليا فبقا فأنهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاحرام السماوية ومنهم من جعله
مبدأ مفارقا مع الاحرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دون
واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا
لها سببا فاعلا واما ما دون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها به بعض المتنافسة فوجب ان
يدخلوا من اجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في
الوجودات وهو الذي يسمى جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق
في بعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجبر السماوي وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس
هذه القوة الخلق وشك هل هي الاله او غيره هذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من
النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فلهذا مقدار
ما انتهى اليه تخصمهم عن الوجودات التي دون السماء وخضعوا ايضا عن السموات بعد ما تنقوا عنها
مبادئ الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتغيرة التي
هي ثوابت مبادئ الانواع اما مفردة واما مع مدامفارق وما للخصوا عن الاحرام السماوية فظهر لهم انها غير
متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون بما
هو متكون يظهر من امره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من شيء هو جزء ذلك ان
المتكون منها الغاية يتكون من شيء عن شيء وبشيء وفي مكان وزمان والاعمال الاجرام السماوية شرطاتي
تكونها من قبل انما اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا لكانت
هنا اجسام اقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزء من عالم آخر فيكون ههنا اجزاء سماوية
مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى ويرد ذلك الى
غير نهاية فلما اقرع عندهم هذا النحو من النظر وبانحاء كثيرة هذا اقرع بان الاجرام السماوية غير
متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا
مفهوم غير هذا فظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وعملها بالخصوا

مع التادى دائما كون حقيقة هذا ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية ولكن لا نسلم انها لا تكون قسرية فقولهم لان القسرية لا يكون على
خلاف الطبيعة ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فالحركة المتحركة من مبادئها حتى سواء وجد لها متحرك
طبيعية تفترض خلافها لم توجد وما ذكره من ان المبدأ ليل الطبيعي لو تحرك بالقسرية لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لامعة
لا يتم على ما عرفت في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هنالك طبيعة تقتضي ميلها نحو هذا

الحركة فانه يجوز ان لا تكون حركاتها المستديرة طبيعية وتكون لافلاك المتحرك بها اطراف تقع في غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا يسلم ابتداءها لو كانت حركاتها قسرية لكنت على موافقة القاسم وقبح التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسم مقصرا في الافلاك وهو غرض
 الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الغرض المتحرك للسماء
 قالوا الغرض المتحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالقول المعارقة لان حركة ارادية لاسر وكل حركة ارادية فهي لغرض ما

اعني ما أدى هذه ظاهرا لم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة ظاهرا وحركات ليست بأجسام ولا قوى في اجسام اما كون مبادئها ليست بأجسام فلاها مبادئ اول الاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة هي الحيوان لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة باقسام الجسم وكل جسم هو هذه الصفة وهو كائن فاسد اعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة واما كون مبادئها على نحو مبادئ هذه كانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اخرى قدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادئ هذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى في اجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان للموجود وجودين وجود عقول اذ تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك المجردة صورة مجادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المعارقات باطلاق عقول لا محنة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فسا هو مفارق باطلاق اخرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون ما تدركه هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصيح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود عقول وان نسبة الموجودات المحسوس من الموجودات العقل هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المسكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وان تدبرها المساهة نامن الموجودات اعني من قبل انها ذوات نفوس ولما قاسوا بين هذه العقول المعارقة وبين العقل الانساني راوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في انهم لولا انها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها السكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما ان تلك لملولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المعارقة واما الترتيب الذي في العقل الانساني فينا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا الان كثيرا من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فيها فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخصها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المعقول المعارقة اشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها ولما اطر وا ايضا الى الحرم السماوي وراوا في الحقيقة جسمها واحدا شيئا بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية بجميع جسامه وهذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركته الجزئية فاعتقدوا المكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وعانة واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم باسمه انها ترجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

الديمة تشبهه بان الحادثة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشئ مشهور به يرى المتحرك بالارادة وجوده اولي من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لاسم حركات ارادية من غير ان يكون هناك عرض كحركة العايت بالعبادة والساهي والنام (جوابه) ان في العبث ضربا حقيقيا من الملائكة وان النائم والساهي انما يفهم لان تحصيل القذة او ازالة الحالة محولة او ازالة وصب وعدم تذكر العايت والنام والساهي لتحصيل تلك الغايات لاستلزام عدم تحيّلها لان تحيّل الغاية شيء والشعور بذلك التحيّل شيء آخر وانحفاظ ذلك الشعور شيء ثابت يتوقف وجود التدكير على جبرها ولا يلزم من عدمه عدم التحيّل لجوار ان يكون لعدم الشعور بذلك التحيّل او لعدم انحفاظ الشعور واداء ظهوره لا بد للحركة الارادية من غرض فالفرض لا يجوز لو من ان يكون حسبا او عقليا لاحازن

ان يكون الغرض المتحرك للملك حسبا لان كل عرض حسبي بالداعي اليه اما حذب الملائكة او دفع المنافرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسبي لا يكون فيه حذب ملائم ولا دفع منافرة مد المدرك لم يفهم ان يكون غرضه بالعبادة على الفعل بالضروة فحذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافرة هو الغضب وعلم الان على ان ذلك لانهم ما يخضعون بالجسم الذي يفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تخترق ولا تنتم لتزول صورتها الجسمانية الى صورة اخرى ولا تتكون

مقصودا

ولا تفسد لا تبدل صورها النوعية بعضها بعض ولا تنمو ولا تتبدل ولا تتخلل ولا تتكاثف لا تتغير مقاديرها زائدا ونقصا لا تستحيل في كيفية تها من أشكالها واستعداداتها لا تتغير فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا وأولى لانها البساطنة تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء وتظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب ولا تكون حركاتها الاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الامر المعنى اما ان يمكن حصوله

بالحركة أو يتبع والثاني باطل لان الارادة المقيمة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم أبدا الدهر اذ لا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات العلكية واحدة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمنع عليه العدم سابقا لاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ اما ان يكون عائدا الى العالم العنصري أو الى نفسها أو الى أمر أعلى منها لا يستحيل الى الاول والثالث والا يلزم استحالة الكامل بالنقص أم على الثالث وهو ان يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهر لان العالي كامل وقد استغاد كما لا من السافل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان اتصال ذلك الغرض الى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس الى العلك

منه نوعا واحدا فقام ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا ما كان هذا ان تلك المبادئ المقارفة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر المطامات والترتيبات الذي يضادونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعقل ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه جوهره اغاهاو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضله اغاهاو في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم ان لا يكون الاقل شرفا من العقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهم ما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك اكانا متعدين ولم يكونا متعددين ومن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه اعيا يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولو عقله لكان معلول عليه واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو عقله لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو عقله الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقه هارته ما هو عقله لذاته وهو العقل الانساني بحكمته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فادانوا لم تذايست باقل اقد عامن الاشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشرية ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني اهم اعتقدوا ان ههنا ذائغا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة على كل شيء سمعية بصرية الا ان الاشريعة دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العمل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السمعية البصرية القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصل به اتصال وجود وهذا الظن بظن به انه تلحقه شذاعات وذلك ان ما هو ذا صفة من الموجودات فهو ضرورة من جنس انفس لان النفس هي ذات ليست بحسب حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصرية متكلمة به ولا هو وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة لما بعده من حيث لم يشعروا وسدوا كرا الشكر التي يلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشريعة من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات افعالا اجازرة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيه كس أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المصنوعات نظاما وترتبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي اقنعوا به في ان في الشكل مثل هذا المبدأ وهوانهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل عاها وفعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة العمل عاها وفعل تقتضي هذا أو اقتعوا في هذا بان قالوا ما سوى الحى فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل فجدوا والافعال

(٨ - تهافت ابن رشد) والالم يصلح عرضا له وحيد شديدا يستفيد الفلك تلك الاولو به من السافل بايصال كمال اليه على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تحرك لاجلها فاعلمها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وايس لمجموعها بالنسبة الى الاجرام العلكية قدره تدبيل الى واحد من الاولئك فنضلا عن مجتموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى أنفسها وحينئذ لا يحلوم من أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل الى الاول

لان قيل الذات لا يكون الادفة فكان اذا ثبتت وقت الحركة وهو محال لاسيما انقطاع الزمان والى الثاني لان قيل الصفة لا يتصور الاداء انتقلت من محالها الى محال الحركة وهو محال لما تقر من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون الغرض يمنع الحصة وللمحرك وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تستقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها انما هي بل شبيهها هو الذي قيل فتمت به الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض قيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موحود وهي يطلب الشبه

به المطلوب اما أن يكون قيل الشبه المستقر أي شها واحد باقداً ام يلزم أحد الامرين اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون قيل الشبه الغير المستقر أي شها بعد شبه بحيث يتغير شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما أن يحفظ نوعه بتعاقب الأفراد ولا يحفظ الثاني باطل والارم وقوف الفلك فاذا كان المطلوب شبه محفوظ النوع متعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث براءته من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوباً فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون لذلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق الشبه واجباً والا لكان المشبه به في جميع اسماء اويات واحداً لان المطلوب متى كان واحداً

الصادرة عن الامور الطبيعية وبمعنا ذلك أن يكون الاشياء الحية التي في الشاهد افعالاً ولو ان هذه الافعال تظهر مقتربة بالحي الذي في الشاهد افعالاً وانما افعالها الحي الذي في الغالب فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة لان الحياة انما تثبت للشاهد من احواله وايضا فليت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي سلكوها في اثبات هذا الصانع هو ان وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا لا يعزى الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة في محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس بتبين من هذا ان القديم ليس هو جسماً فذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديماً فلهذا لم يسموهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي استدلتم منها على ان السموات محدثة لآمن الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركباً قد عاينوا وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو أن يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لافي كثرته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من اجسام ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما هو ان يغير الموجود من صفة الى صفة لان يغير العدم الى الوجود بل يحول به الى اعيى الموحود الى الصورة والصفة انفسية التي يستقل بها ذلك الشيء من وجوده الى موجد ما تحالف به بالجوهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموحود باطلا في لا يتكون ولا يقصد ولذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدر وان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة او فاعله بجملة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك في هذا النوع من الفاعل اعما فاعلم العدم الى الوجود عند التكون أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للاجتماع أو يغير الوجود الى العدم عند الفساد أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين انه لا يقلب الفاعل ضد ذاته لاي يعود نفس العدم وجوداً ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو الذي هو وجوده وجوداً او الحار بارداً او النار دحاراً ولذلك قالت المتأخرين ان العدم ذات ما لا انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها انه يلزم عنها ان لا يكون شيء من شيء في اقاويل غير صحيحة واقنعهم انهم قالوا لو كان شيء من شيء في الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو حب ما لانهاية له بالفعل وكان دوراً فليس يمنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هو الى غير ما يربوا الموضوع اذنى فان معتمد هم في حدوث الكل هو ان لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحدوث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطرخوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شيء لآمن لاشئ وهم يرضون ان الكل حادث من لاشئ وايضا فان هذا الموضوع عند العلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الحسمية والحسية

كان الطالب للحالة واحد وليس كذلك لان حركة الافلاك مختلفة في الجهة والسرعة والبطء ولان يكون جرم ما فلكياً او نفاً فلكياً والادكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة في السرعة والبطء وليس كذلك ولا علة واحدة الما مرقعة بين أن يكون المشبه به غفولاً لا متكررة هي بالفساد من جميع الوجوه فتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبق في فيها شيء بالقوة لاعلى معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبق فيها من الكمالات

المطلقة

الممكنة لها شي بالاقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصادرت عنها لا مجردا بالكلية ولم تنبج حركة للفلك فيمنه طمح حركته وقد عرفت
أن ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبيهه اخراج كالاتها كلها الى الفعل ولاكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل
التدرج شيئا بعد شي لا في نهاية السجلات الثلاثة به منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالاقوة
الى العمل ادبس بالاقوة فيه غير ما هو منها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمرا خراجا وأعلى فالأفلاك باخراجها
الايضاح الممكنة الى

المطابقة عندهم غير حادثة والمقدمة الثالثة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث ليست بحقيقة الاما لا يتخلو
عن حادث واحد بعينه واما ما لا يتخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول في أين يارم أن
يكون الموضوع لها حادثا ولهذا الماشع بهذا المتكلمون من الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة
ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عبد الفلاسفة
فهذه ونحوها هي الشذاعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثير من الشاعرة التي تلزم الفلاسفة
ووضعهم ايضا ان الفعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الاشياء بعضها في بعض وأقوى ما أفتعه وابه في هذا المعنى
أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
جهة ما هو مفعول بالمراد لان المبدء لا يعمل شيأ والذي يلزم عن هذا هو أن تنتمي الفاعلات المفعولة
الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما طعن القوم وأيضا فان الذي يلزم نهيته من
المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نهيته وذلك انه ان كان مبدءا الموجودات
ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية
ليس بين النفس وهذا المبدء وحده فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في
جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
مركب اذا بيس يمكن أن يوجد شي مركب من ذاته كانه ليس يمكن أن يوجد جسم متكون من ذاته لان
التكوين الذي هو فعل المتكون ليس هو شيأ غير تركيب المتكون والمكون ليس شيأ غير المركب
وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط وجود
المركب ولا يمكن أن يكون الشيء مفعولا في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء مفعولا نفسه ولذلك
كانت المتصلة في وضعهم هذه الصفات في المبدء الأول راجعة الى الذات لازمنة على اعلى فهو يوجب
عليه كثير من الصفات الذاتية اكثر من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحد او اربا وغير
ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدء الأول هو قريب من مذهب المعتزلة
فقد ذكرنا الامور التي حركت الفرقين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدء الأول والشذاعات التي
تلزم الفرقين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهم ابو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشذاعات فقد استرنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها واولر جمع
الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقتناع ومقدار ما يفهمه
من التصديق على ما شرط واما اضطررنا الى ذكر الاقوال الموجودة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادئ الكل لان منها ياتي جواهرهم تصدوهم فيما يلزمونهم من الشذاعات وذكرنا
الشذاعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجته في ذلك وسباب عنهم اذ لم أن يحضروا
بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن يأتي الرجل من الحجج لتصدوهم بمثل ما يأتي نفسه اعني أن يحدد
نفسه في طلب الحجج لتصدوهم كما يحدد نفسه في طلب الحجج اذ يذهب وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

لاجرامها من القوة الى
الفعل يحصل لها التشبه
في كونها بالفعل الى المبادئ
العالية فتقتبس تشبهها
المذكور كالات متوالية
فكل نفس من هذه
المعوس تبعث عنها بما
ينال من مدتها القديمة
حركة وتلك الحركة تعد
لتحصيل كمال يشرق عليها
وكل اشراق يوجب شوقا
وحركة مستدعية لاشراق
آخر وهكذا من غير
انقطاع ولا توقف في
حركاتها المديدة لتحصيل
كالات على التوالي وبهذا
ظهر ان ما ظن جماعة من
أكابر الفلاسفة أن الحركات
ذهبوا الى أن حركات
الأفلاك المجردة اخراج
الايضاح من القوة الى
الفعل انما يبقى في الملك
شي بالاقوة وشئوا علمهم
بان الواحد منها لو أخذ
ينقل في زوايا الدار قائلا
أن مقصده وده أن يخرج
اوضاعه التي بالاقوة الى
الفعل يذهب جاهلا بجنونا
من قيل بعض الظن اذ
الحكماء لم يذهبوا الى أن
حركاتها مجرد ذلك بل طلبوا

للكالات الثلاثة منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اهل وأعلى منها وتحقيقه ان الفلك محرك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى العقل التي هي بالفعل من
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبيه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما أن نوع الوضع
يختلف بتعاقب الاوضاع يهبط نوع التشبيه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الهبط من مبدئه فهو ناك

أربع - سلسلة الحركات ثم سلسلة الأوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والأوضاع كمالات للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الأوضاع بسلسلة من شخ الحيرة على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف الأوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الآثار من الحيرات ما أنت خبر بجملته وان لم يكن له اسبيل الى الاطاحة بتعاقبه ٦٠ فالأفلاك تشبه بالمادى باخراج الأوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل رائحة عنده الحير

على الساقطات ويقع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قدما كما عرفت لكنه مقصود تدا من حيث انها تشبه بالنفس قول وليس حال الانسان المنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكر وامن التشبيح ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفس الفلسفة بسبب اخراجها الأوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية اذ هما مختلفان بالحقيقة فيحوزان بكون استعدادهما محصورا الكمالات اقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها للحصول الكمالات باخراج الأوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فنفيض تلك الكمالات عليها من حيثها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكر وفي هذه المسئلة (وخوابه) اننا لانسلم ان الحركة العقلية ارادية وما ذكر والبيان من الدليل فقد عرفت ضرورة ولولم فلا نسلم لزوم عرض مغاير الحركة ولم لا يجوز

بقوله انفسه (فيقول) اما ما شغره به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الاداة فهو حامل بجميع ما خلق فلما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموحودات باطلاق وانما المعنى هو ان الذي يعقله من ذاته هو الموحودات باشرف وجوداته العقل الذي هو علة للموحودات لانه يعقل الموحودات من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل ما قدسني قولهم انه لا يعقل مادونه من الموحودات أي انه لا يعقلها بالجهة التي يعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها الموحودات سواء سبحانه لانه لو عقلها الموحودات بالجهة التي يعقلها هو اشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكل والجزئي معلولان عن الموحودات وكلا العلمين كائن وفاسد وسندين هذا كثر عند المتكلمين بل يعلم الجزئيات أولا يعلمها اعلى ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسندين انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين (أحدهما) ان الله لو عقل الموحودات على انما علة له لزم ان يكون عقله كائنا ما سدا وان يستكمل الاشرف بالانحس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء وبطاهها كان هو ما عقل آخر ليس هو ادراك صور الموحودات على ما هي عليه من الترتيب والمظام واذا كان ذان الوحدان مستحيلين لزم ان يكون ما تعقله ذاته هي الموحودات بوحود اشرف من الوجود الذي صارت به موحودة والشاهد على ان الموحود الواحد به يوجب حله مراتب في الوجود وهو ما يظفر من أمر اللون فان اللون يجده مراتب في الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احسن مراتبه هو وجوده في الحيوان وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود وهو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الحيوان هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا في علم النفس ان اللون وجودا ايضا في القوة الخيالية وانه اشرف من وجوده في القوة الماصرة وكذلك تبين ان له في القوة الداركة وجودا اشرف من وجوده في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتة قدان له في ذات المبدأ الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجودا اشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضات المادى المعارفة عنه وفي عدد ما به يفيض عن مبدأها من تلك المبادئ فشي لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا ينبغي التحديد الذي ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادئ المعارفة وغير المعارفة فائضة عن المبدأ الاول وان يفيضان هذه القوة الواحدة صغار العالم بامر واحد وبها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم بعل واحد كالحال في بدن الحيوان الواحد المصنف القوى والاعضاء والافعال فانه اعصاب هذه الاعضاء واحدة موحودة بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول بأمر اجمع واعليه لاد السماء عندهم باسرها هي عن نزل حيوان واحد والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لاجزاء الحيوان وقد قام عندهم السبرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحد وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة العائضة عن المبدأ الاول ولولا ذلك لافترقت اجزائه ولم تنق طرفة عين فان كان

و ما ذكر والبيان من الدليل فقد عرفت ضرورة ولولم فلا نسلم لزوم عرض مغاير الحركة ولم لا يجوز واجبا أن يكون الغرض من الحركة وما يقال من ان حقيقة التأدي الى الغنى فلا تكون مغلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيما (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات او الغضب وهما لا على الفلك (بلما) لا نسلم استقامتها على الفلك فان اللازم في التسبيح هو تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون له تلك الشهوات غير

مثنائية بحسب محسوسات غير متناهية كما حاز ان يكون له ذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على ان ما ذكرنا من ان
 العالي لا يخرق ولا يلبس ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة الى خلافها انتم فاعلموا في الحد الذي هو الفلك الاطلس
 دون ما سواه فيتمرد بلهم عن مدعاهم ثم لان سلم امتناع طلب المحل وما ذكره من ان الارادة المبسوثة عن تصور عقل لذات مجردة
 بحسب ذاتها عن العواض المادية يستحيل ان يكون نحو شئ محال فكلام اقنابي لا يقول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ماد كـ من ان طلب
 المحال لا يدوم ابد الدهر
 بل لا بد من اليأس عن
 حصول ما هـذا شأنه فانه
 ليس بيقيني ولا سلم ادعا
 امتناع استكمال العالي
 بالسائل ولم لا يجوز ان
 يكون للسائل كمال ليس
 للعالي يستفد منه وان
 كان كمال العالي اكـ ثم وما
 ذكرنا من ان العالم
 العنصري احقر بالسمية
 الى احرامها الشريفة من
 ان تحرك لاحدا فكلام
 حطائي ولا نسلم ايضا انه
 لا يكون الفرض سيل ذات
 (قولهم) نيسل الذات
 لا يكون الادعية فوقعت
 الحركة بسبب قطع الزمان
 وهو محال (قلنا) لان سلم
 امتناع انقطاع الزمان
 وقد تقدم في مسئلة قدم
 العالم ولوسلم فاعلم بعد في
 الملك الاعظم لان الحركة
 الحادثة للزمان اعماهي
 حركته فقط ولا نسلم ايضا
 ان المنشعبه لا يجوز ان
 يكون واحدا (قولهم)
 والا لكان انشعبه في
 جميع السماوات واحدا
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
 ان يكون الصائف

واحدا ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية مادية في جميع اجزائه مصادرات الكثرة
 الموجودة فيه من القوى والاحسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموحدة فيه انها جسم واحد وقيل
 في القوى الموحدة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموحدة من العالم كله نسبة اجزاء الحيوان
 الواحد من الحيوان الواحد بما مضى ان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية
 والعقلية هذه الحال اعلى ان فيها قوة واحدة روحانية مادية تربط جميع القوى الروحانية والجسمانية
 وهي مادية في الكل سر يا ابراهيم ادركوا ذلك لما كان هو نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله
 حاق كل شئ بجمعه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا وليس يلزم من
 سر يا ان القوة الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد اعما
 فاض عنه اولوا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا اعراض عن انه لازم اذا شبه المفاعل الذي في
 غيره هو المفاعل الذي في هبولى ولذلك ان قيل امم المفاعل على الذي في غيره هبولى والذي في هبولى
 ماشئناك الامم تميز لك حواضد وراكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سائر المبادئ المغايرة اعما هو
 فيما يتصوره شئ واحد وليس يمنع ان يكون وهو يتصوره شيئا واحدا لانه يتصوره اشياء كثيرة
 تصورات مختلفة كما ان ليس منتهى الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد يجد الاجرام السماوية كلها
 في حركتها اليومية تتصوره في فلك الكواكب الثابتة تتصوره واحدا لانه فلكها تتحرك باجماعها في
 هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتجد فلكها ايضا حركات تخصها مختلفة
 فوجب ان تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متخدين من جهة وهو من جهة ارتباط
 حركاتهم بحركة الملك الاول فانه كما انه لو توهب متوهم ان المبدأ المشترك لاجزاء الحيوان او القوة
 المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع اجزاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في الملك في اجزائه
 وقواه المحركة وبالمثل في مبادئ العالم واجزائه مع المبدأ الاول وبعضها مع بعض والعالم اشياء شتى
 عندهم بالمبدء الواحدة وذلك كما ان المبدء تنقسم برؤس واحد ورؤسات كثيرة تحت الرئيس
 الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك كما ان سائر الرؤسات التي في المبدء انما ترتبط بالرئيس
 الاول من جهة ان الرئيس الاول هو المقف لواحدة واحدة من تلك الرؤسات على الغايات التي من
 اجابها كانت تلك الرؤسات وعلى ترتيب الاعمال الموحدة لتلك الغايات كذلك الامر في الرؤساة الاولى
 التي في العالم مع سائر الرؤسات وتبين عندهم ان الذي يعطى الغاية في الموحدة الماغارة للمادة هو الذي
 يعطى الوجود بل الصورة والغاية في واحدة في هذا النوع من الموحدة فالذي يعطى الغاية في
 هذه الموحدة هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو المفاعل والذي يعطى الغاية في هذه
 الموحدة هو المفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدأ الجميع هذه المبادئ فانه فاعل وصوره
 وعماه واما حاله من الموحدة المحسوسة فلما كان هو الذي يعطى الوحدةانية وكانت الوحدةانية التي
 فيها هي بسبب وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوحدةانية صار مبدأ كذا على انه فاعل وصوره وعماه
 وصارت جميع الموحدة التي يطلبها هي الحركة التي يطلبها غاياتها التي من اجلها
 خافت وذلك بين اجمال جميع الموحدة في العالم فاعلموا ان الانسان بما الارادة ولذلك كان كلاما من بين

لاختلاف القوا بل في السوع او لاختلاف التكامل المشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون المشبه به
 جرماء لكانا اوتفاسا لكية (قولهم) والا لكانت حركة المشبه به والمشبه واحد في السرعة والبطء هو المنهج (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك
 ان لو كان المشبه في الحركة واما اذا كان المشبه في كمال اجر لجرم انقل اوله فله فلا ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون عقلا واحدا
 (قولهم) اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها وابعاطها ممنوع لا يجوز ان يكون لعقل واحد كمالا لانه يمدد في تشبه

كل ذلك به في واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما عروا (وقال الامام الغزالي) لقولهم ما ذكره من
 أن الفرض أعني التشابه بالمثل حاصل بالحركة المغرية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان
 كان في اختلافها انفع للعالم المنصري فهو لا يختلف بالعكس فان كل ما ذكره من جهة واحدة وادب باختلاف الحركات من
 التمثلثات والتسدسات وغيرها ٦٢ يحصل بعكسه وأيضاً يمكن له الحركة الى الجهة الاخرى قابلاً لا يتحرك مرة من جانب ومرة

من جانب استيفاء لما يمكن
 لما كان في استيفاء
 كل ممكن كمال وإفائل
 أن يقول لهم ان يتقدموا
 عنه بان المقصود ببيان
 غرض الافلاك في حركاتها
 الارادية ليس ان غرض
 اختيار الجهة وما ذكرته
 لا ينصرف فيها هو المقصود
 وغرض اختيار الجهة أمر
 لا تمضي اليه القول الى
 اكنه ذلك وليس ان يدعي
 الاطلاع على جميع أسرار
 ملكوت السموات فان
 النفوس الانسانية التي هي
 في عالم الغربة والانماس
 في كدورات الطبيعة
 وظلمات الهوى لا تطلع
 على جميع مافي العالم
 المنصري الذي هو اقدر
 وأحسن بالنسبة الى احرام
 الافلاك ونفوسها فكيف
 على جميع مافي عالم
 الافلاك هو الفصل السابع
 عشر في ابطال قولهم ان
 نفوس السموات مطلعة
 على جميع الجزئيات الحادثة
 مما كان وما سبب يكون وما
 هو كاش في الحال كما قالوا
 جميع الامور الكائنة بما
 تتحقق أو ستتحقق أو هو
 متحقق في الحال مرتسمة

سائر الموجودات ووثقتان بينهما وهو في قوله تعالى انما عرضنا الامانة على السموات والارض
 والجدال وانما عرضنا للقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التي في العالم وان كانت كلها اصامرة عن المبدأ
 الاول ان بعض اصدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة هذا السلوك والترقي من العالم الاسفل
 الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء تلك بعضه من أجل حركات بعض فبسببها الى الاول
 فالاول حتى وصلوا الى الاول بلا طلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا
 واحد او الوقوف على الترتيب الذي أدركه الخراف الموجودات عند الترقى الى معرفة الاول عسير
 والذي تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل السكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مرتسمة عن
 المبدأ الاول بحسب ترتيب الافلاك في الموضع وانهم رأوا ان الملك الاعلى فيما ينظره من أمره ان أشرف
 بما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان
 ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان
 وذلك انه لما كان ينظر رأيا أفعال هذه الكواكب أعني السياره حركاتها من أجل حركات الشمس فلهذا
 المحركين لها انما يعتقدون في تحركاتها بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلقي في
 هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاعلى واذا قد تقرر هذا فالرجوع الى ما كتبنا به
 (قال أبو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يحرج عنه (قلت) هذه جهة من يوجب أن يكون
 الاول يعقل من ذاته انه مبدأ فقد عقل ذاته عقلاً باقداً وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فانه ان كان
 عقل ما هو له مبدأ فلا يخلو أن يكون ذلك اعله أو لغيره اعله فان كان اعله لم يكن الاول اعله ولا اعله
 الاول وان كان لغيره اعله وجب أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لم يزل عنه كثرة لم يكن واجب الوجود
 لان واجب الوجود لا يكون الا واحداً والذي يصدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن
 الوجود مفتقر الى اعله فقد بطل قولهم أن يكون الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان
 كون المعلول عالماً بالعله ليس من ضرورة وجوده فاحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون
 عارضة معلولها (قلت) هذا الكلام سمعنا في شأنه اذا فرضنا العلة عقلاً وعقل معلوله فانه ليس يلزم
 عن ذلك أن يكون ذلك اعله زائدة على ذاته بل كنهس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئاً تابعاً لذاته
 ولان كان صدور المعلول عنه شيئاً تابعاً لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لا اعله بل لذاته يلزم أن
 يكون مصدر عنه كثرة لان ذلك في أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة مصدر عنها واحد وان
 كانت كثرة مصدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما
 هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أرى في كل ممكن الوجود عند العلامة
 وهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قوائم بعد
 بياناً أكثر عند التكميل في واجب الوجود وأما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا الممكن الوجود
 معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجاً الى الفاعل ظاهر من الجهة التي منها طهر حاله الممكن
 (قال أبو حامد) الاعترض الثالث هو ان عقل المعلول الاول الى قوله هو لا في النفوس (قلت)
 الكلام هو مافي العبقول هو في موضعين (أحدهما) فيما يدعى عقل وما لا يدعى عقل وهي مسألة حاض

في المبادئ الباقية من العقول المجردة والنفوس الفلكية أما ما رتبناه في العقول فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيها
 فيه وأما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس محردة عندهم وعلى الوجهين جميعاً على
 رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للافلاك نفوساً مجردة معلقة بأجرامها اكنه ان نفوسها بائداً ساو نفوساً معلقة في اجرامها اكنه ان
 باطنة التي ترتب صور الجزئيات فيها الا ان الافلاك باسطات لا تختص تلك القوت بجزء من منابر بل جميع اجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة ليست في الدماغ رزخ وان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية والناقشة امور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في اللوح لان الارح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحاصل كما يكتب للصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهى المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهى

فيها القدماء وأما الكلام في ما صدر عنهم فانه مرد ابن سينا بالقول الذي حكاهم عن الفلاسفة
وتحدره وللد علمهم فتبهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تعالى من قال في المحوس وليس هذا القول
لا حدم من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما طنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه
القضية ليست في المعالقات التي هي صور في مواد كالحال في المعالقات التي هي صور محردة من المادة
فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما بعقل من مبدئه ولا نهناشيان أحدهما ذات والآخرة
زائدة على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركب او بسيط لا يكون مركب والفرق بين العلة والمعلول
أن العلة الاولى وجودها بداتها أعني في الصور المعقولة والعلة الثانية بالإضافة الى العلة الاولى لان
كونها معلولة فو نه من جوهرها وليس هو معنى زائد اعلمها كالحال في المعلولات الداركة مثال ذلك أن
اللون هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للابصر هو من حيث هو مصنف والابصر ليس له وجود
الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جوهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة
والمعلول في الصور المعقولة للواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب
النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث إلى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله
أن الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصوره ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي
صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس أحد هذين علة مستقلة
للاثنائي بل المادة علة للصورة وبوجه الصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر
عنه المحرك للثلاث الشئ فيكون فيه تريبع ضرورة القول بأن الجسم السماوي مركب من صورة
وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجسم السماوي عندهم جسم بسيط
ولو كان مركب النفس عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كاش ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما
قاله ابن سينا كان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا كان التريبع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسبابا للاحرام
السماوية وما دونها وكون السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا كما (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان
الجسم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول أنهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث
صدر وهو غير بسيط أعني انه جسم ذوكية فبقي اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسمانية للجوهرية
(والثاني) الحكمة المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى
واحد فلا تكون العلة الثانية ممثلة بل مرتبة وهذا كما وضع فاسد فان الفلاسفة لا يمتنعون أن الجسم
بأمره يصدر عن مفارق وان صدر عنه فاعلمت صدر الصورة الجوهرية ومقادير أجزائها عندهم
ثلاثة تامة والصواب راسخ هذا عندهم في الصور الهيولانية والاحرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة
لاتقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مفارق خارج عن أصولهم وبعد
حدوا الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهيولى
وانما بفعل من الهيولى والصورة المركب منه ما جعلا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان
الفاعل بفعل الصورة في الهيولى لكان يفتلها في شئ لا من شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلامعنى

فوقوع هذه المعين مودون آخرت حجج بالمرجح فادن لابد فيها من ارادة جزئية متممة لمقتضى خصوصية الحركة الواقعة فلذلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فلهذا لمحة تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورية ان ارادتها وقوة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالاحسانانية فان المسافة للمحالة تشتمل على اتمه اذ يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة الى اجزائها اقسام تلك المسافة يتخذ الواصل الى آخرها

أو لا يتم تخيل تلك الحدود وواحد واحد و ينفك عن كل تخيل ارادة حربية انفسه ذلك الحد ومع وصوله اليه نفى تلك الارادة
ويجحد غيره فصار كل ارادة سببا لوجود حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تفرد
معه وهكذا اذا كان له تلك تصورات الحركات وأحاط بها الحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون
بعض أجزائه طالعة وبعضها غارة ٦٤ ومن كون بعضها في وسط سماء وقوم تحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) محبة عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام
المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا حائزان يكونا كبراً أو
أصغر مما هو عليه لانه لو كان احدا الوصف لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكهما كما هما
تحريكاً طبيعياً بل كان اما زائداً على هذا التحريك واما ناقصاً وكلاهما يقتضي فساد الموجودات وهما
لان الكبير كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الكبير والصغير كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما
(قال أبو حامد) اراد على الفلاسفة بقول وتعين جهة الى قوله الى جهة التركيب (قلت) حاصل هذا
القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان
الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة او يعتقدون ان كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم
وصورة الجسم عن الساعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الأفعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل
له صدوراً أو لا بل تنوسط صدوراً بصورة عنه وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة لاعلى أصول
المتكلمين وأطعن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل لاشئ صدوراً أو لا كما تراه
الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سبباً لوجود النظام ووجود الأشياء الخالصة
للنظام ولا معنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان العالم الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت)
البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وهذا
يقولون في الاحسام الاربعية البسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الاجرام
السموية والبسيط أيضاً يقال على ما أخذ الجزء والكل منه واحد وان كان مركباً من الاسطوانات
الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاحرام السموية لا يبعد ان توجد أجزاء مختلفة بالطبع كالبي
والشمال لذلك والاقطاب والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود
تختلف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي
بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل
لموضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة ولو لا ذلك لم
يكن لا كمرراً كبر بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انما غير
متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطوائع ولأن يكون الفاعل مركباً
من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أي كرة
انفقت يمكن أن تكون مركزاً واعمالاً يخصها الفاعل فانه اذا غلب في الاكرا الصناعية لاي
الاكرا الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزاً وان العالم
هو الذي يخصها أن يكون فاعلاً كثيراً الا أن يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل
واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فيمكن أن يكون كل واحد من اجسامها يلزم
عن عشرة عاين وهذا كما مضى في هذا الباب ادى اليه هذا النظر الذي هو شبهه بالهذين في العلم
الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد حديق في المقولات العشر فما
أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحد اعلى ما فيهم من سينا وأبو نصر وأبو حامد

اختلاف السبب التي
تحدد بالحركة من التثليث
والقديس والمقابلة
والمقارنة الى غير ذلك من
الحوادث السماوية
والحوادث الارضية تستمد
الى الحوادث السماوية
اما بغير واسطة او بواسطة
واحدة أو أكثر وبالجملة
وكل حادث أرضي فله
سبب حادث الى أن ينقطع
التسلسل بالارتقاء الى
الحركة السماوية التي
بعضها سبب لبعض فاد
انتهى أسباب الحوادث
الجزئية الى الحركات
السموية فالتمسور
للحركات متصور لها لان
تصورها للمروم يسـ تلزم
تصورها لزمه ولولم يلزمه
الى آخر السلسلة وعدم
علمها يحدث في
المتنقل لعدم العلم بجميع
أسبابها لان السماويات
كثيرة ولها احتـ لاط
بالحوادث الارضية وليس
في القوة البشرية الاطلاع
عليها وتقرن السماويات
مطلعة عليها لاطلاعها
على السبب الأول ولولم
ولولم لزمها الى آخر
السلسلة قال ولها فاعزوا

ان التام يرى في نومه ما يكون في المستقبل

فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الانهائية بقوله بالتفكر فيما تورد الحواس عليها فاذا وجدت فرصة
الفراغ من ذلك انصرفت بطباعها بما في نطاقها من الصور والحاصلات هناك ما هو اليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال
ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد ثم ان القوة الخيالية التي من طباعها الخيال كانت كما في تلك الامور بمثابة تسبب في الجملة

فيمحي المدرك الحقيقي من اللفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بذلك
الصورة وزعموا ان النبي عليه السلام ايضا يطالع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووافائها بالجواب
المقبلة لا تستغفرها الحواس الظاهرة ولا تكون اشتغالها بتدبير المدن مانعا من اتصالها بتلك المبادئ فلا حرج في معرفة ما يراه
غيره في المدام ثم القوة المخيلة تغفل له ايضا ما رآه ورعا يبق الشئ بعينه في ذكره ٦٥ ورجا يبق مثاله فيفهم مثل هذا الوحي

الى التعبير ولولا ان جميع
الكائنات ثابتة في الأوح
المحفوظ لما عرف الانبياء
الغيب في بقعة ولا منام
(ثم احب عما قبله عما
حاصله) انه لم يحوز ان
يكون اطلاع الانبياء عليهم
السلام على الغيب واطلاع
الناثم في نومه بما يكون
في المستقبل بتعريف الله
تعالى ابتداء أو بواسطة
ملك من الملائكة من غير
احتياج الى شئ مما ذكر
(واما ما ذكر أولا) فبني
على مقدمات ليستأنطول
باطصالها لكما تنازع في
مقدمات ثلاث منها
(الاولى) قولكم ان حركات
الافلاك ارادية وقد فرغنا
من ابطالها فيما سبق
(الثانية) قولكم لا بد في
الحركة الارادية من ارادة
جزئية وتصورات جزئية
لحركات الجزئية فانها
غير مسلمة اذ ليس للعقل
جزء عندكم بل هو متصل
في نفسه وانقسامه ليس
الا بسبب الوهم وللحركة
فانها واحدة بالاتصال
فيكمي تشوقه الى استيفاء
الايون الممكنة لها ويكفيها
التصور الكلبي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال ابو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر
منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسعة لازمهم ان يعتقدوا ان في المعلول الاول كثرة لانهاية لها
وقد كان لهم ضرورته ان يقال لهم من اين جاءت في المعلول الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر
منه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن العاقل فهو لهم ان العاقل لا يصدر عنه الا واحد
بناقض قوتهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد
الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة
والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانهم ما اول من قال هذه الخرافات فقلدها
الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسعة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي عما
يعقل من ذاته وما يعقل من غير له عندهم ان تكون ذاته ذات طبيعية اعني صورتين فليت شعري
اي هي الصادرة عن المبدأ الاول واي هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه يمكن من ذاته
واجب من غير لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورية ان تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من
واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكنة
ضرورية وكذلك ليس في الطامع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها وبغيرها وهذه كلها
خرافات واقلويل اضغاث من افاديل المتكلمين وهي كلها امور دخلية في الفلاسفة ليست خارجة على
اصولهم وكما افاديل ارسط تباع مرتبة الاقناع المعاني فصلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول ابو حامد
في غير ما وضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال ابو حامد) فلما فاذا حوزتم الى قوله بالمعلول الاول
(قلت) هذا الزوم صحيح وبخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدة التي ضاربها
المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان حوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة
لم يحل ان تكون اقل من عدد الموجودات او اكثر منه او مساوية له فان كانت اقل فيثبت لهم ان
يدخلوا ثانيا ويكون شئ بلاعلة وان كانت مساوية او اكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدءا ثالثا ولكن تكون
الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال ابو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا
حار ان يوجد كثرة في المعلول الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة حازت بكثرته مع العلة
الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول اول فان كان مفعيلا وجود شئ مع العلة الاولى بلاعلة فهو
مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي مقبلة في المعنى وليس يعترف احد بها
من الآخر زمان ولا مكان فاذا حار ان يوجد شئ بلاعلة لم يختص احدى العلتين به اعني الاولى او الثانية
بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال ابو حامد) مجيبا عن
الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان
المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فهو حادثة اذ كانت ان ترجع الكثرة
الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مقدر
بسيط لا سترادوا من هذه الاوازم التي يلزمهم بها ابو حامد وغيره من هذه الشناعات فابو حامد لما ظفر
ههنا بوضع فاسده منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يمجبه بجواب صحيح من بذلك وكثرت الخالات

(٩ - تهافت ابن رشد) الكليّة قال ولتمثل الارادة الكليّة والجزئية مثالاً ليهيهم غرضهم فاذا كان للانسان
غرض كلّي في أن يحج بيت الله تعالى مثلاً فهذه الارادة الكليّة لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار
مخصوص بل لا يراد بالانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور بل كان الذي يخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور
جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية النابعة للتصور الجزئي وهو مبطل في الجمع لان

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيتعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى بخبرية وأما الحركة السماوية فله اتجاه واحد فان الحركة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطرق بقى الخط المستقيم الذي هو وعد على الارض فتبين الخط المستقيم ٦٦ فلم يتغير فيه الى شئ حد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للكرم مع تحديد الاقرب

والبعد والوصول الى حد
المصدور عنه وكذلك يكفي
في تلك الحركة الارادة
الكليّة (الثالثة) انه اذا
تصور الحركات الجزئية
تصور قواعدها ولوازمها وهذا
أيضا غير مسلم وليس هذا
الاكفول القائل ان
الانسان اذا تحرك وعرف
حركته ينبغي أن يعرف
ما يلزم من حركته من
نسبته الى الاجسام التي فوقه
وتحتة وحواليه وبطلانه
لا يخفى على أحد هذا
ما ذكره (ونحن نقول)
لم نجد فيما وصل اليه من
كتبهم دليلا لمخصصا على هذا
المطلوب والذي يمكن لهم
أن يقال ان النفوس
الفلكية عالمها المبدأ
الاول حيث عظمتها والعلم
بالمبدأ مستلزم للعالم عا له
المبدأ فتكون عالمها جميع
الحوادث لانها ترتقي اليه
تعالى في سلسلة العلية
ويحتمل أن يحتمل على هذا
الوجه قول الامام الغزالي
رحمته الله تعالى في أثناء
كلامه حيث قال ونفوس
السموات مطالعة عليها
لاطلاعها على السبب الاول
اه وحواله منع ان النفوس

واللازمة لهم وكل ما حرم بالاسم ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرج به وأصل فساد هذا الوضع قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يشعروا في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلم يزمهم أن تكون تلك الكثرة
عن غير علة فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع لوجود الموجودات شئ
وضعي لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثاني وذلك انه يقال لم اخترت العلة
الثانية أن يوجد فيها كثر من دون العلة الأولى فهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا
كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح هرق آخر
مقاله باللازم بهذا المعنى وأجبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدّر وأن يقولوا في ذلك شيا وعلى هذا
الوجه الذي حكياه عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان
الواحد يصدر عنه كثر قضية صادقة ايضا (قال أبو حامد) ثم يقول هذا باطل الى قوله وقع الاستغناء
(قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جوب بالجابوب الذي ذكرناه
عنهم لم يارب متى من هذه المحالات وأما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا
واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الواحدية معه هي علة وجود الكثرة
فان ينفلت من هذه الشكوك أبدأ وأيضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية وأما
اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلافا في الجوهر مركبة كانت أو كيفية أو غير
ذلك من انواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي محتلمة
بالنوع اذا ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن
بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس
هو اننا نقول ان سلمنا الى قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التي هي أفكار ابن سينا ومن
قال بعمل قوله فهي أفكار غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبليغ من عدم
الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه
يمكن الوجود من ذاته واجبا من غير فاعلا بنفسه ولعاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا
الانسان قولا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علة كما يضع المبدأ الثاني من قال يقول ابن سينا وكان
من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم أن يصدر عن هذا الانسان شيان
ان كان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخري من حيث يعلم صانعه لانه انما يفرض فعلا لا من حيث العلم ولا بعد
أيضا ان فرض فعلا لا من جهة ذاته أن يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم
عنه من حيث هو واجب الوجود اذا كان هذا الوضعان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من
الشناعة في الصورة التي أراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة
وتحبسهم في أعين النظائر ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بجوارق يريد ابرادة عالما
به لم سمعنا بصيرا متكلمنا بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الانسان الحي العالم السميع
المبصر انما يكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب أن
يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصه قد قول الحق في هذه الاشياء فعلمنا

الفلكية عالمها المبدأ الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقته فلم لا يجوز أن تكون النفوس
الفلكية أيضا كذلك ومنع أن العلم بالمبدأ يستلزم العلم عالم المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية
له تعالى بحقيقته انما هو لاشتغالها بما عن من الاتصال بالبيادى العالمية والانتعاش بما فيها من الصور المعقولة ولما منع في
النفوس الفلكية من ذلك (لانا نقول) لا يعلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما ينبغي المزاج من الشهوة

والغضب والحزن والمقد والحسد والجوع والام وغـير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انتفاء المانع في ذلك
فأى لهم اثبات ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس مجردة (وأما على رأى المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم بالنفس المتطبعة في المادة لا تصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك الجرد (وأما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية مجزئات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع

فهو معدور وان كان علم التمرية فيه اقصد فانه لم يكن هنالك ضرورته داعية له فهو غير معدور وان كان
انما قصد بهذا اليه عرف انه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اذ في المسئلة التي هي من أس
حاجات الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يباغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى جل الا في كتب ابن سينا فالحق في
القصور في الحكمة من هذه الجهة (قل ابو حامد) فان قيل فاذا ابطمتم الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصر عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجيح فيه الى الشرع حتى
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمم للمعلوم العقل اعني كل ما تجزئ عنه العقل افاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والمجزئ الحدرك الضرورى علمه في حياة الانسان ووجوده منها ما هو مجزئ
باطلاق أى ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو مجزئ بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا المجزئ ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تلم وعلم الوحي
رجح لجميع هذه الاضافات واما قوله وانما غرضنا ان شئتم دعائهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحير
العقول وقوله فانه ليس يعرف استعمال صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدماتان في مرتبة واحدة من التصديق وليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في الشاهد والمقدمات
اليقينية تتماثل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها
الخيال القوي التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير متغير الا عند الجمهور وذلك ان
من ارناض بالمعقولات واطرح التخييلات فاقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر
ما يقع اليقين مثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة المعاصرة فرأى انها تتخلف
اسماءها وحوادثها من قبل افهامها ولو صدر أى موجودات اتفق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل
اتفق لاختلطت الدوات والحدود وبطلت المعارف فانه نفس مثلاً لا تتغيرت من الجسادات بأفعالها
الخاصة الصادرة عنها والجسادات اعماقها بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة
والمركبة ولا تميزت لتاواضع ان يمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير
فاعل وذلك ان الموجودات لا يوجد من حود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد معدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جوده ما هو بالفعل فواجب
أن يكون نحو الفعل المخرج له من عدم الى الوجود وانما خرج أى معقول اتفق من أى فاعل اتفق
لم يمنع أن يخرج المعقولات الى الفعل من ذاتها لمن قبل فاعل يفعلها بأن يخرج اصحاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يباينها لانه ان لم يكن فيه
الاصحوا واحداً منها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن
يقول ان شرط الفاعل اعماها وان يوجد فاعلاً لا يحد من الفاعل خصوص فانه لو كان ذلك كذلك

الحوادث الجزئية الارضية
والسمائية لازمة لها
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست عللاً تامّة بالحوادث
ولا عللاً فاعلية لها بل هي
معدّات للحوادث يحصل
الحوادث فيها وانما بدأ
وجودها هي المبادئ
المفارقة والعلم بمعدّات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم أصلاً بل اعما
يدعون ان العلم بالعلّة
التمام يستلزم العلم بالمعلول
بل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الادراك ارادية على ان لها
نفوسا شاعرة بما تفعلها
لا متاع ارادة الشئ بدون
الشعورية (وأما الاستدلال
بكون حركاتها ارادية على
كونها عالمية بجميع
الحوادث فكلا) وما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولو ازمها ولو ازم
لواردها الى آخر السلسلة

ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث وهو اعادة كلامه الاول وتكرار له من غير زيادة
فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فيرجح حاصـله الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلي وغير
ذلك مستندة في الدليل وان التزم الاستدراك ولا وجه للجواب عن الدلائل بمنع المقدمات المستندة الى ذلك في المقصود

أصلاً وقد أحاط أو لا يمنع كون الحركة زائدة وثانياً يمنع الاحتياج في الحركة الإرادية إلى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدلائل على الوجه الثاني إلى شيء من تلك المقدمات أصلاً ثم إن ما ذكره رحمه الله يدل على أن قصة الوحى والوحي دليل آخر حيث قال ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في النوع المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز أن يكون بتعريف الله تعالى ابتداءً بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الإسلام وهو أنه يجوز أن يكون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بأن يعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد إعلانه للنبي من الغيب ويأمره بأن يأتي إلى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في التأميم (وثانيهما) وهو الموافق لأصول الفلاسفة وهو أن ما ذكره لا يدل على كون النفوس العقلية عالمة بما لا يكفي في ذلك أن يكون محرراً من الجردات عالمها وتتصل النفس به عنده تخلصها عن علاني البدن وشواغله سواء كان ذلك الجرد نفساً فليكن أو عقلاً من العقول لكن لا يحسن على من مارس كتبهم وتبع كتابهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحى من فروع كون الجسدرات عامة بجميع الأشياء لا أنهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحى على كون النفوس العقلية عالمة بجميع الحوادث وفرة بين الحركة المستندرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحريك

لعمل أى موجودات في أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضاً فإن الموجودات المطلق أعنى الكل أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك اتفق القول بوجوده مطلق وكونه مطابقاً للقائلون بنفي الاحوال وقال القائلون بآثارها أنها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح أن تكون الاحوال علّة لوجودات وكون العمل الواحد مصدر عن واحد هو في العالم الذى في الشاهد أبين منه في غير ذلك العالم فإن العلم يتكرر بتكرار المعقولات للعالم لأنه أعيا بعقله أعلى الخوالى هي عليه موجوده وهي عليه علمه وليس يمكن أن تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علّة لعدد من معلومات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرمي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للعامل المحدث فإن قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علّة الكثرة فقال قول أنت في ذلك ما به قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك الواحد من ثلاثة أجوبة (أحدها) قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل المبدئى (والثاني) قول من قال أن علّات من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكى عن آل ارسطو أنهم يحججوا القول الذى يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن استأخذ لارسطو من شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى سبب اليهم الانفرور فيوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق والرحل لم يكن من هذا قولهم والذي يجري عدى على أصولهم أن سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد يضاف تستند إلى الواحد وتزجج إليه إذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المعرفة باختلاف طبائعها الفاعلة فيما تفعل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه من الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه كثير الكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذى تحت يده رؤس كثيرة والعصافع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا انفحص عنه في غير هذا الموضع فإن تبين شيء منه والراجع إلى الوحى وأما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين وذلك أن اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها أن كان لها مواد وأفعالها المخصوصة في العالم وإن كانت ليست من أصل هذه الافعال عندهم وأما الاختلاف الذى يعرض أولاً ما دون ذلك المزمع من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية بمثل اختلاف النار والارض وبالجملة المتضادات وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين أحدهما فاعله للكون والثانية للفساد باختلاف الاحرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذى يكون من قبل الاجرام السماوية وهو يشبه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف الآلات وإذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما ما دون ذلك القمر فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة أعنى اختلاف الفاعل واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل ويكون التحركات بعضها أسباباً لبعض كاللون بالابواب

الذى

الاجزاء التي في المسافة شيئاً بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها باختلاف المستدرة فانه يكتفى فيها

تخيّل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبدأ معين إلى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة فإن تحرك على الخط المستقيم الأوصل بينهما وان تحرك على خطوط أخرى مائلة عن الاستقامة إلى اليس أو الشمال وكذا الحركة على كل حدة إلى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تخيّل الاجزاء التي تقع في الحركة فليكن شيئاً بعد شيء ولابد

الحركة فتم امن حملناي آخر على وجه مخصوص مثلا يلزم الر حان بلا مرجح (واما الحركة المستديرة) فانها ايمدتعين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للاجزاء والارادات بردها عليه ان ماتتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والجزاء التي يمكن فرضها في المسألة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون للحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسألة قابلة للاقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يحسم ٦٩ نفسه الامر بخلافه عند حركته

الاختيار بق في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ لا خفاء في أنه ليس للحرك في مسافة فرسخ مثلاً تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليحرف كلها والابلز الر حان بلا مرجح والحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا يقسم فيها أصلا فيكون في صدور رها تخيل المسافة بأمرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها او توجه القصد اليها لتخصصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك الاسباب آخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا احتياج الحركة اليها انم اذا انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الحبال والذي يحدث في الخيل غير الذي يحدث في الخس المشترك والذي يحدث في الخس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس هو المثلثة الرابعة في تجزيهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مذهبهم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن العاقل يلقى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فـ له في حال كونه وهذا اذا تم كونه استثنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والمصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا يتعلق الفعل به وهذا العاقل يخصه ان فعله مساوق لو حود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك المفعول عدم ذلك الفعل واذا وجد ذلك المفعول وجد ذلك الفعل وأيضا وهذا العاقل أشرف وأدخل في باب العاقلية من الأول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الاتحاد وهذه حال الحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالعالم لا سفة كما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل العاقل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو العالم والعلو كلف له طرفه عين عن التحريك بل ابطال العالم فبقوا قياسهم هكذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فأنما هو من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لم عند ذلك يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يرل قديما ففعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بداته كما تخيل لمن يصنفه بالعدم (قال) مجيبه عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله فعليه بالمبدأ الأول (قلت) هذا كلام مقص غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذا لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلفا فهم كانوا يثبتون عن أي عمله ارادوا بمفعولهم ان العالم له عمله أول ولو قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يرل ولا يرل ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان معترضان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا اردنا بصورة مفارقة للسادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولى لاني لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جارا بالاعتناء على أصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدأ الأول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول أو على السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع كان من الموجودات اذ فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضا وثبتت وجود لا علة لوجوده ويقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل أيضا فانه يحتاج ان يفصل العلل الاربعة وتبين ان في كل واحدة منها أول ولا علة له أعني ان اعمال العاقلية ترتقي الى فاعل أول والصورية الى صورة أولى والمادية

كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصورات آخر وارادة أخرى لانها حركة أخرى مغايرة في الوجود لما انقطع قدامها (واما منعه بالقدمية القاذلة فانه اذا تصور الحركات تصوراتها اولوا زها) فان أراد به ان مجرد تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها اذ ذلك حق لا شبهة فيه لانه قد يحذف فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكيم لانهم لا يدعون ذلك بل إنما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله يدخل في وجود تلك الابلز لازم ويجب تصورها وان اراد ان تصور الحركة مع جميع

فأله مدخل في وجود تلك الوازم لا يوجب تصورهما فقلوه وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يشفي
 أن يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان اسمه بعد كون النفوس الملكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال
 وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لأحاديثها ثم ترقى من الاستعداد
 الى ادعاء الضرورة في استحالة ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله ما استحالة ذلك فليدأس من عقله وأنت تعلم ان الاستعداد

الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعه الاخيرة ترقى الى علة
 أولى وهذا كله غير ظاهري من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان انهم ماعلة
 أولى كلام مختل وذلك ان قوله ما نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة أو لا علة له الى
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو من جهة
 ما عندهم مجتمع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه مجتمع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً أو اما اذا لم يكن
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان ههناك فاعل أول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن
 الجار والجار عن البحر فان هذا غير عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المنة قد مات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها أو أمثال هذه الملل هي عندهم مرتبة لعل أولى أولية تنتهي
 الحركة اليها في علة علة من هذه الملل في وقت حدوث المعلول الآخر مثال ذلك ان سقراط ادول
 أو لاطون فان الحركة الانصبي للتحريك عندهم في حين توليدها به هو الملك أو النفس أو العقل أو جميعها
 أو الماري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك ومنها عن بعض الى أن
 ترقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان الآتي كما
 ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة بالآلات محتلفة وصنعت تلك الآلات بالآلات
 وتلك بالآلات آخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في
 وجود المصنوع الا الآلات الأولى اعني المباشرة فالأب ضروري في كون الآلات كما ان الآلة التي يباشر
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع. واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المنة قد مضت مثل أن يكون
 انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتاً والنسب متباعدة أو دم طمست وقد تقدم القول في هذا وأما التي
 تجوز مرور الملل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن بسم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر
 المبدأ الأول بريدان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وإنما اختلفوا في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه الهلاك أو الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن الملك وان الملك معلول
 وهو لا فرقان فرقة ترعهم ان الهلاك فعل محدث وفرقة ترعهم انه فعل قديم ولما كان هذا البديان مشتركاً
 للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هي السموات لانها اعداد ودليل التوحيد يمنع بريد
 ان النظام الذي في العالم بظهر منه ان المبدء له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المبدء له
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماه واحداً أو جسم واحد أو
 خمس واحد وغيره لا به جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

لا يفيد في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تقع
 في محل النزاع ثم ادعى أن
 الغالب على الظن أن
 النفوس الملكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وان لم يكن غامعاً على الظن
 فلا أقل من أنه محتمل عند
 العقل ولما لم يحز للنفس
 الانسانية أن تدرك أموراً
 غير متناهية على سبيل
 التفصيل دفعة احتمال عند
 العقل أن لا تكون النفس
 الملكية أمعاء عالمة بها
 وهذا يطل دعواهم
 القاطع بما قطعوا به وان
 زعموا أن النفس الانسانية
 من شأنها أيضاً أن تدرك
 جميع الأشياء الا أن
 اشتغالها بأورار البدن
 معها عن ذلك ولما مع
 في النفوس القلمية معها
 عدم المانع في النفوس
 الملكية ولم لا يجوز أن
 يكون لها مانع كاشتهاها
 بعادة رب العالمين وغير
 ذلك مما هو أحلى وأعلى
 من عوائقنا وانتماء
 الموانع التي فينا لا يدل
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم
 يثبت انحصار المانع فيما
 عندهنا واوله هناك ما ما

آخر عنها هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة أن هذا الكلام لا قدح في شيء من مقدمات الدليل ولا
 يصلح معارضة الدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يجزم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلاماً من الاختلاف وهو دمه
 على السواء وهذا القول لا يشك خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس الملكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
 النفوس القلمية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب بان تم دليلهم بثبت مطلوبهم

ولا بدح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بأن النفوس العاكية عامة لجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى لا يقطع به فان القطع به معنى على القطع في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بيننا وبين نقيضها وهي أن النفوس أعنى العاكية والانسانية متحالفتان في الحقيقة وأما قيل انه معنى عليه لان النفوس الانسانية ٧١ لا يمكن لها أن تذكر أمور أخرى

متناهية على سبيل
التفصيل دفعة فلولم يقطع
بالحالهما في الحقيقة بل
حاز عند العقل اشتراكهما
في الحقيقة لم يقطع بكون
النفوس العلية عالمية بها
لاشترائك افراد الطبيعة
الواحدة فيما يجب ويمكن
ويمنع مع أن الحكماء
ادعوا القاطع في أن النفوس
العلوية عالمية بجميع
الحوادث الخيرية التي
لا تنهاه فيجب المنع عليه
بابا الانسالم ان القاطع بان
النفوس العلية عالمية
بها مبني على القاطع بتحالف
المفسرين (قوله) اد النفوس
الانسانية لا يمكن لها أن
تدرك أموراً غير متناهية
على سبيل التفصيل دفعة
ممنوع لابلده من دليل
وعدم اطلاعاً على الوقوع
لا في الامكان فيكون
ما ذكره آخراً من أنه يجوز
أن يكون للنفوس
ما يمنعها عن الاطلاع على
جميع الحوادث خارجاً
عن قانون المناظرة هذا
آخر الكلام في هذه الرسالة
في الالهيّات ويتلوه القسم
الثاني وهو مباحث
الطبيعات

الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ^{في} ذهبت الفلاسفة الى أن ملابح الاجسام آثارا وفعلا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وقومواد غيرها ايضا كالاحتراق الحاصل في القطن من النار وأعداد مواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كأعداد صورة النار مادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبع قد تكون علة تامة بغيرها أو قد تكون علة ناقصة فيحتاج

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطوائف الى امور اخرتها في الهم من الشرائط وارتفاع الموانع ما اذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة اقول صورته وعرضه بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة واعرض اذا لم يذات في ما علية لا يخل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الامن جهة القابل فلا يتصور التخالف حيث ان التمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة يتبع حصول الفيض لا امتناع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم به من

من انهم أنكروا الامكان
عدم حصول الشبع عند
الاكل وعدم حصول الريح
عند الشرب وعدم حصول
الاسهال عند تناول
الدواء المسهل كيف وما
ذكر من الاكل والشرب
وتناول الدواء المسهل
ليست عللا تامة لما يترتب
عليه من الشبع والري
والاسهال فانه يجوز ان
يتزاق الماء كقول من العدة
الى الامعاء دفعة من غير
انضمام في المعدة فلا يحصل
الشبع وان يحصل في
المسار بقا سد يمنع تعود
الماء الى الكبد فلا يحصل
الري وان يحصل في البطن
قوة قاهرة لقوى الأدوية
المسهلة فلا يحصل الاسهال
الى غير ذلك بل هي أجزاء
من العلة التامة فان اتفق
وحدها سائر اجزاء عللا
التامة مع ما ذكر من الشرب
والاكل وتناول المسهل
ترتب وجودها على ما ذكر
لا امتناع التخلف عن العلة
التامة والا فلا (قال الامام
الغزالي) وعلى هذا الاصل
نرا انكار بعض المجتزات
المنقولة عن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام كالوقوع

البرهان القاطع الى قوله حارجه عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن العلة السابعة اول ما نقله من
الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خبير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق
القوم انه من اعراض تابعة للابد الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين
برون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود بقية الى ممكن وضروري ووضعا وان الممكن يجب ان يكون له
فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واحب الوجود هذا هو اعتقاد المتكلمين
قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بأسره ممكن فان هذا ليس معروفا
بنفسه فارد ان سينا ان يعجز هذه القضية ويجعل الماهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد دوا
سوخ في هذه التسمية لم تنفع به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ماله علة والى ما لا علة له ليس
معروفا بنفسه ثم ما لا علة له يتبع الى ممكن والى ضروري فان فهم مناهمه الممكن الحقيقي افضى الى ممكن
ضروري ولم ينفذ الى ضروري له علة وان فهم مناهم الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان
ماله علة وله علة وامكن ان يضع ان تلك الة علة وان يرد ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود
لا علة له وهو الذي يمتنع لو احب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه باراء ما لا علة له الممكن
الحقيقي فان هذه الممكناات هي التي يستحيل وجودها في غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة
من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة
ولا يتبين بعد ان هذا ضروري باحتياج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة
الان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد)
قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها لا يلزم عنه وضع ممكن
لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية افعال غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة
ليس له علة وهو صحيح الان المحال اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة
الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا يخرج برهان ان يستعمل هكذا
الموجودات الممكنة لا بد لها من عل تنقدهم فليمان كانت العلة ممكنة لزم ان يكون لها عل ومن
الامر الى غير نهاية وان لم يكن له علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر
الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم يخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية
بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان السبب الى غير نهاية فلم
ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا
سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضروري في هذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما
اذا خرج النجرج الذي أخرجه ابن سينا ليس بصحيح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه هو
باشراك الاسم وقسمة الموجود اولا في ماهوم ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح اعني انما ليست
قدسة تحصر الموجودات موهوم وجودا ما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له
علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه يريد واما
سلم العلة السابعة انهم اغايهون ممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود فليس له علة قيل لهم لا يمنع على

في النار من غير احتراق مع بقاء المار على طبيعتها وبقاء البدن

اصولكم

على حقيقة وقلب الصانع ابا وحياء الموتى راو اوما وقع في القرآن الجسد من امثال ذلك كذا وبلهم احياء الموتى ازالة الموت
الجهل بحياة المموت وقلب الصانع السحرة باطال الخجة لاهية الطاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين
الى غير ذلك فنقول لهم اولام تزعمون ان الطوائف على تامة ابا ما نقر رادها واما تزعمون انهم امان ووجوه الشرائط وارتفاع

الموانع لما يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم إلا مشاهدة الترتيب دائما أو كثيرا بين ما ترمونه عللا وبين ما ترمونه مع حلول ومن المبين المكشوف أن ترتيب الشيء دائما أو كثيرا هو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عاداته بخلاف الاحتراق عقيب محاسة النار من غير أن يكون لمحاسة البارد دخل في الأحراق وكذلك جميع المترتبات (وأما القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه إحراق المادة بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل ٧٣ بالاختيار وإجراء المادة عاداتها يتصور فيها هو ما عمل بالاختيار فقد

عرفت فساد مبداه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عنه تمامه وامتناعه بدونه مبنى على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن إبطال الدليلكم عليه فيما سبق (لأن قال) لولم يتوقف وجود الأثر على الاستعداد لما جزم ما بان الكتب التي في حجرة التلم تتقلب أما سافضا لا عولا أو إلى البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لأن نقول) أولا ما ذكرتم من اشتراك الأقسام في الحركة فأن المواد العنصرية مطبوعة عندكم للحركات الميكانيكية والأوضاع التي تحدث بها ذهبي مباد لاستعداداتها للصعود والاعراض فن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرة القبول بصورة الأساس وفي مواد أواني البيت بحصول الصورة الذهنية وهذا الاحتمال

أصولكم أن تكون علل ومعلومات لانهاية لها وتكون الجلة واجبة الوجود فان من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزع غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوه أحدها أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلومات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له إذا قسمت الموجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود وعين بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فلو كانت من جنس واجب الوجود لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقدم الأزلي أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاحتلال بقسمة الموجود إلى ماله علة وإلى ماله علة ولو قسمه على الأحوال الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان التقدم بسلامون أنه قديم يتقدم قديم على الألفية له أخوه يرمهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا إنما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بمكانات الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم أنه محال بل يدانهم ان أرادوا بالواجب ماله علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم أنه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلة بعلة لانهاية لها لان الزمان ان ذلك مستحيل وورفع العلل لانهاية لها وانما الحكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رتم استاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم إلى قوله ولا يصدق على المجموع يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم مالا علة له بعلة علة غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندكم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يتخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أرياما من غير علة تو جد عنه وأما العلة لاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الأجسام من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنه فاسدة أنه لا بد لها من سبب خارج من جهة ما دام أرى هو الذي من قبله استنفادت هذه الأجسام من الازلية ولا يرجعون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلطة بالجنس هي نادئة لا تخل هو أن ههنا حركة واحدة بالعددية أريالية وان السبب في أن ههنا أجناسا ما كائنه فاسدة بالأجزاء أريالية بالكل ان ههنا وجود أرياليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها اعصارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعددية متصلة دائمة وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الألف الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة الأجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينما يسكن حينما من جهة ما هو محرك كما يلي ذلك في الحركات التي لدينا ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس هو كائن

١٠ - تمأنت ابن رشد لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس بمسئلة إلى العلم بتوقف وجود الأثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاءه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لوجوز مجوز الانقلاب عندهم سفوه ونسبوه إلى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الأثر عليه بل هو علم ضروري بخلافه الله تعالى فيأمنه استمرار العادة به فان خلق الله تعالى العادة بأفعال الانقلاب في زمان خرق العبادات سبب هذه العلوم عن العلم

ولا يحاطه اعلی ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بذاته ويمتنع تحله عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجه الانكار بالاعتراض المدعول عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وحديثكم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ في اصفه ما منع عن التأثير وبذنه مع بقائها على حقيقة التخصيص او يحصل لبذنه

صحة ما منع لتأثير النار فيه فان ترى من يطلى بدنه بالطلق ثم يقعد في نور موقدة لا يتأثر فيه وكذا ترى القطنه تنفس في بعض الاشربة المعهولة بالصبيغة ثم تقرب من النار فتتعلق النار الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطنه المستنة والذي لم يشاهد ما ذكرناه بشكركه وليس اسكارا لهم لاقاء ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قيل انكار ما ذكرنا وكذلك قلب العصاة مبائيا واحياء الموق فاننا علم ان العناصر امة تترجت وتفاعلت واستعدت لقول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان وانتم تراه ثم يستحيل الدم مبيات ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لنا به ولعل هناك طريقا آخر

فاسد من قبل انه متناهي الانحصار ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية أي لا أول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من أمرها انها من أشخاص غير متناهية وهو لا قسم قالوا ان أشخاص هذه الاجناس انما صنف لها الدوام من علته ضرورية واحدة لا تعدد ولا تحلها ان تعدد مرات لانها لها في الزمان الذي لا نهاية له وهو لا يعلم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية تفق على هذه الثلاثة الآراء بحجة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة أصول في كون العالم اربابا او غير ارباب وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحديث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهم واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز عللا لانها لها ليس يمكن ان يثبت علته اولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علل لانها لها لا يقدر ان يثبت علته اولى ازمية لان وجود معلولات لانها لها التي اقتضت وجوب علته ازلية من قبلها استفاد وجود ما لا نهاية له والافقد كان يجب ان تنتهي الاجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن ان يكون القديم علته للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لانها لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذ فرضوا وجودين ثم قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها لها (قلت) اما حوايه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهاي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك ومانسكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والنقله من مسئلة الى مسئلة فقل سفهائي واقه اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان حججهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي ارد به ابو حامد (ثم قال ابو حامد بحججهم على طريق المفاضلة) قلنا اقوالكم نوع وجوب الى قوله لغير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرديه ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة معقولة باشترائك فمدخلها من أحد ذلك المعاندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها فريبت من الاقوال البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الاول انه تقديم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود لا لعلته له ولو قال قائل فيما لا لعلته له اما ان يكون لعلته له لذاته او لا لعلته له كان قولنا مستحيل لا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يتصور ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك واعا معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة مشتركة له واخره مثال ذلك ان تقول هل عمر وانسان من جهة انه عمر وان من جهة طبيعة مشتركة له ونال الدمان كان انسانا من جهة ما هو عمر وليس فوجد الانسان لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة المركب معلول واجب الوجود ليس له علته فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته اول لذاته كلا ما غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسلب عن الشيء اما لشيء بسيط يتخذه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لانه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة

والسلام في أقرب مدة فان ترى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالنسب والي يحصل بالتولد ايضا كالحية المتولدة من الشجر اذا في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناكب اذا دقت وجعلت كالمرهم ولقت في صفوف ودقنت في الزبل اربعين يوما والغار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباندر وج مع حصولها بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالضوء فادع التي تنزل مع المطر في بعض الأوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجوف في مدة يسيرة اذ من
المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع لا تلت في الجوف مدة متداها فقد تبين ان طرق الاستعداد
مختلفة لا تضبطها القوة الشريفة ولا تحصرها من أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحياة حتى يحزم بعدم
انقلاب العصا ثم ما واعد عدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاصل في الحولية والانسان

بالموجودات الغالبة
والدهول عن أسرار الله
تعالى في الخلقة ومن
استقر أعجاب الملوك لم
يستمد من قدرة الله تعالى
ما يحكي من معجزات الانبياء
عليهم الصلوة والسلام
بحال من الاحوال (لا يقال)
لوحاز انقلاب العصا ثم ما
لجأ زانقلاب الجوهر عرضا
وبالعكس اذ ليس في العقل
استحالة أحدهما أدنى
من استحالة الآخر (لما
نقول) انقلاب العصا ثم ما
من قسيل انقلاب الماء
هو ان يبين ما مادة
مشتركة تلحق صورة
أحدهما وتلبس صورة
الآخر ولا نزاع في حوا
ذلك بحال ماد كرت
اذ ليس بين الجوهر
والعرض مادة مشتركة
هي حرم من ما حتى يمكن
الانقلاب بان يتخلع صورة
أحدهما ويلبس صورة
الآخر والانقلاب لا فيما
ذكر لا يتصور الا بان يكون
أحدهما بعينه هو الآخر
واستحالة ذلك ضرورة
وقد بينه علماء بان الجوهر
اذا انقلب عرضا فان عدم
الجوهر ووجد العرض

ينبغي أن يفهم من ههنا من ذاته وما الصفة غير خاصة به وهو الذي ينبغي أن يفهم من ههنا من اسم العلة
وقوله ان قد ليس يصدق في الصفات التي على طريق الاحتجاب منه لاعتق التي تكون على طريق
السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أوردته من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد
انه لونه لا يقتضي الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لداته أو لعله بل كلا القولين كاذبان
وذلك انه لو كان لونا لداته لم أن لا تكون الحسرة لونا كما انه ان كان عروضا لانا لداته لم أن لا يكون خالد
انسانا وان كان لونا لاله لم أن تكون تلك الصفة رائدة على الذات وكل ما هو رائد على الذات أمكن
أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام
مقاطع سبطاني للاشترائك الذي في اسم العلة وفي قولنا لداته وذلك لانه اذا فهم من الذات مقابل
ما بالعرض كان صادقا قوله ان اللون موجود للسواد بداته ولم يمنع أن يكون موجودا لغيره أي للحسرة
واذا فهم من قولنا الله موجودا للسواد لعله أي معنى رائد على السواد أعني لعله تارحة عن الشيء لم يلزم
عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى رائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور
النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا
يقسم الصدق والكذب تولدان اللون موجودا للسواد بداته أو لعله أي ان اللون لا يتخلو اما أن يكون
موجودا للسواد بجا هو نفس الزائد أو عما هو معنى رائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله
ان واجب الوجود لا يتخلو أن يكون واجب الوجود بمعنى يخصه في نفسه أو بمعنى رائد على نفسه لا يخصه
فان كان بمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودا اثنتان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان بمعنى
بمعنى كان كل واحد منهما مركبا من معنى ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لداته وان كان هذا
هكذا فقول ابن حامد في الذي عني أن يتصور موجودا اثنتان كل واحد منهما واجب الوجود كلام
مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما ذلك
لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجب الوجود لا يتخلو أن
تكون مغايرة اما بالانفصال في مشتركان في الصورة النوعية واما بالدفع في مشتركان في الصورة الجنسية وكلا
المغايرتين اعما يوجد للركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتعابر وهي
بساط لا تمايز النوع ولا تمايز الانفصال وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون
هي الماتة أخرى في الوجود والماتة والالم بعقل ههناك تتعابر أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب
الوجود لان كان اثنتين فلا يتخلو أن تسكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالدفع أو بالتقدم والتأخر فان
كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متعقبتين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متعقبتين بالجنس وعلى
هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالعدد والتأخر واجب
أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود ادان واحد وادالم يكن
ههنا غير ههنا الانقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود
بالوحدانية (قال ابو حامد) مسألتهم الثاني ان قالوا فرضنا ان قوله عندهم (قلت) لم يشعر ابو حامد
بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فاحذيتكم معهم في تحوير الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم يلقب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل ووجد مع العرض ولم يلقب أيضا بل انضمام الى
آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نرى كتب أحد من الحكماء الذين يعتقدون انهم ما يدل
على انكار امثال هذه المجربات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار امثال
هذه المجربات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمذاهب المطردة وعرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال وزدسهم الشيخ ابو علي قد استحسن طريقتهم ووزف سيرتهم حيث قال ايالك وان يكون غيرك عن العامة هوان تكون منكرا
 اشكل شي فان ذلك طيش وحجز وليس الخرق في تكديك الم تعلم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك بما يقم بين يديك
 بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب والافعال العالمة والقوى السافلة المنفعة الاجتماعية على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار
 انشاق القمر لامتاع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الملكيات هذا وتصيل ما ذكره في امر المعجزات هو انهم

التي تفهوها عنه ورأى أن يحلها امسئلة على حديثه الآن المتكلمين من الاشعية يحوزون على المبدأ
 الاول الكثرة اذ جعلونه ذاتا وصفات والاحتلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينة قد تباينت في
 جوهر مرهما من غير ان يتفق في شي الا في اللفظ فقط وذلك اذ لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السواءى والجسم الفاسد ومثل اسم الموجد
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والاريسه فان اشهاد هذه الالفاظ هي اشبه ان تدخل الاسماء
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة وما
 اقتصر ابو حامد في جوابه في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره اخذ قدرا ولا مذهبه في
 التوحيد ثم يروم معاندتهم (قال ابو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لا يكون
 واحدا (قلت) هذا ما حكاه ابو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشترع
 في تقرير ما يضر به انفسه في هذا المعنى وينبغي لنا نحن ان ننظر اولا في هذه الاقاويل التي يسميها
 اليهم ونبين مرتدتها في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يذ كره من منافضتهم ثم الى النظر في عناداتهم
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فالمرور بالانقسام التي ذكر ان الفلاسفة ينفقونها عن الاول هو
 الانقسام بالكمية تقديرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم
 سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تجزأ او انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما الدواعي الثانية فوهو الانقسام بالكمية كانه انقسام
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تجميع أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفي عن الاول
 ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما انقسام الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود
 بداته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب
 الوجود مستغن عن غيره أعني انه لا يتقوم بعينه والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسأنا في هذه المسئلة ولست اعرف
 احدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالا اجسام البسيطة التي دونه
 الابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجود اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود او يكون هذا الامر
 يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك محتمل فانه يمان قريب من أن
 يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بداتها من غير أن تكون اجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا لا لفسوس الانسانية
 اطلعا ما على القريب في
 حال المنام وليس أحد
 من الداس الا وقد حرب
 ذلك من نفسه بخارب
 أوجهه التصديق الآن
 يكون فاسد المزاج وقاصر
 قوى التخيل والتذكر
 وليس ذلك الاطلاع
 بسبب الفكر اذا فكر في
 حال اليقظة التي هو فيها
 أمكن بقصر عن تحصيل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب ان النعوس
 الانسانية لها ماسة
 جنسية الى المادى العالمة
 المنعشة فيجسم ما كان
 وما سيكون وما هو كائن
 في الحال ولها أن تنصل
 به اتصالا روحانيا وان
 قد نقش عما هو مرتسم فيها
 عما تعدت هي له الا ان
 اشتغالها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن عن علمها عن اتصالها
 بها وانتقاشها بما هو
 هو مرتسم فيها الان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 يمنعها عن الاشتغال بغير
 تلك الافاعيل وليس لنا
 سبيل الى ارادة عوائق

النفس بالكمية عن الانتناس بما في المادى العالمة لان أحد المعتقدين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن لنا ارادة هذا العائق بالكمية مادام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يمكن أحد الشاغلين في حالة النوم فان الروح ينتشر
 الى طاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هي النقطة
 فيشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحس الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتمطبات

الذات

هذه الحواس وهذه الحالة في النوم وبطلانها يخفى أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمادى العالية والانه قاش ببعض قافيا
فتصل حيث يشاء تلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما تنتش في تلك المبادئ مما استمدت هي لان تكون منتقشة
به كالمرايا اذا حوذي بعض هاهنا بعض فانه ينتقش في بعضه ما يتسع له مما تنتش في البعض الآخر والقوة المخيلة تجدات محكية ما برد
ها في انقاسكي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة حركية مناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور والحزنية منطبعة في

الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي
تركها القوة المخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك المعاني المطبعة في
النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي ادركتها النفس
وبين الصور التي ركبها
القوة المخيلة تفاوت الا
في الكلية والحزنية كانت
الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينها ما مناسبة
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو
أن يردع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المخيلة لتلك
الصورة (واما) اذا لم يكن
بين المعنى الذي ادركته
النفس وبين الصورة التي
ركبها القوة المخيلة
مناسبة أصلا لثمة كثيرة
انتقالات المخيلة من
صورة الى صورة الى أن
ينتهي الى صورة لا تناسب
المعنى الذي ادركته النفس
أصلا فهذه الرؤيا من
قبل أضغاث الاحلام
ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فصلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تدعى اعراضا لانها اذا
توحدت مرتبة لم ترع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاسم فلان قول في الانسان انه
عالم كانه قول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيماديس يحسم مسخيل
لان طبيعتها طبيعية غريبة عن الموصوف هو ولذلك سميت اعراضا وتبرعت عن الموصوف في النفس
وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس في أمثال هذه الصفات وذلك اهم
يعتقدون انها دركة مريدة بحركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بحس والجواب انهم ليس يرون
أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة
أن لا يتكرر بها الموضوع المعامل لها بالاهل بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود
وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان
باطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما مما يتميز عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه
يوجد في الموجودات المفارقة لها هو واحد بالاهل خارج النفس كثيرا بالحدود وهذا هو مذهب النصارى
في الاقائم الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد
وهي كثيرة بالفعل لا بالهول ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالاهل ثلاثة بالقوة وسنة عدد
الشناعات والحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الزائدة
وهي الكثرة التي تكون للشئ من قبل حسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشئ من قبل
حسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشئ من أصل مادته وصورته وذلك ان الحدود وانما
توجد للركبات من المادة والصورة لا للأنباط ولا ينبغي أن تختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ
الأول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي
معنى ذهني وهو كون الشئ خارج النفس على ماهو عليه في النفس وما يدل عليه هو مرادف للصادق
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجمالية فان لفظ الوجودية على معنى أحدها
ما يدل عليه الصادق مثل قوله اهل الشئ موجود أم ليس موجود وهل هذا يوجد كذا أولا يوجد
كذا والثاني ما يتبرل من الموجودات مبرلة الجس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة وادافهم منه
ما يفهم من الذات والشئ كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارقة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فاعلم اني
القول فيه اعلى مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هي كون الشئ موجودا شئ
زائدا على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا اوضح انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب
الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط وشرط فكان يكون ممكن
الوجود وايضا فان عند ابن سينا أن ما وجد زائدا على ذاته له علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامدة ههنا وذلك ان قوله فان لا انسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعدت لانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف
احتلافا غير يسير فان يرى النفوس البشرية بمتفاوتة في طرف الزيادة والنقصان تفاوتات متعديا الى النفوس التي تدرلك النظريات
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ويمتنع الا الى البلية الذي لا يكاد يفقه ولا فلا يتعد أن يكون لبعض
النفوس قوة قوية بما يمكنه من تشغلها بالحواس ولا يتسولي عليها بحيث تستغرقها وتغنيها عن شغلها بل يتسع اقوتها للنظر

الى جانب العلو وجانب السفلى جميعا كما يعنى بعض النفوس في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والمخاطبة وأعمال أخرى بذلك
والاكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وأمثالها وتكون قوتها الماخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحسن المشترك عن
الحسن الظاهر فيقع مثل هذه النفوس في اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادئ المعارضة والانطباع ببعض ما يدور ما كان وما
سيكون من المغيثات ونزول الأثر منها الى ٧٨ عالم الخيال ثم منه الى الحسن المشترك حتى انه ربما سمع كلاما من منظوما من هاتف أو

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الواحد حراً من
ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدرك أن
لهما وجودا في الآدميان أم لا فدل على أن الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على
ذوات الاشياء أعني الذي هو كالحسن لها لا على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس وذلك ان اسم
الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والآخري الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم
الى الاحساس العشرة وهو كالحسن لها وهذا هو ما تقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى تقول في
الجواهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته وأما الموجود الذي
يعني الصادق يشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي يعني الصادق هو معنى في الأذهان
وهو كون الشيء خارج النفس على ماهو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه
ليس بطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجود وأما الماهية التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست
في الحقيقة ماهية واعمالها هي شرح معنى اسم من الاسماء فإذا علم أن ذلك المعنى هو وجود خارج النفس علم
انها ماهية وحدها بهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة اعماصارت موجودة
بأشعاصها وأنها معقولة بكتابتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار إليه
وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه بهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في
الاعيان واليكليات في الأذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الحيوانية والمعارضة وأما قول
القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقدمه الموجود في وجوده يقول مغلط جدا لان هذا
يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن
سينا وبطلان ذلك المعرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود
في ذلك العرض فتوجد أعراض لانهاية لما وذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأطس ان هذا
المعنى هو الذي أم أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول وهو مني عن جميع الموجودات بصله عن الأول
اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد من قولهم اخذ يذكرك ما ياقضوا به أنفسهم في هذا المعنى
مما يظن منهم فقال ومع هذا فافهم الى قوله وهذا من الهائب قال فينبغي أن نتحقق مذهبهم الى قوله
واخبرهم كل مسألة على حياها (قلت) قد أجادي أكثر ما ذكره من وصف مذهب الفلاسفة في
كون المأري تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معي في هذا الا ما ذكره من تسمية
عقلا له يدل على معنى سأل وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين
بخلاف ما يراه أطلاطون من العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول
المعارضة ان فيها ما كانا وعدا وشرا ليس هو من قولهم بل يرجع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل
الحس (المسألة السادسة) في إبطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفق الفلاسفة الى قوله
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو أن تكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا وأما
ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمر يدعى في واحد والذى يعسر

شاهد من طراهم يأي أكل
هبة وأجل شكل بخاطمه
فيما يمس من أحواله
وأحوال ما ينتصه ل به فان
كان لا تفاوت بين هذا الأثر
الجسدي وبين المعاني التي
أدركتها النفس الناطقة
الابالكلية والجسدية كان
ذلك وسيما صريحا والا
كان محتاجا الى التأويل
(ثم ان تصورات النفوس)
قدت كون أسبانا لحدوث
الحوادث من غير أن
يكون هناك سبب من
الاسباب الجسمية مثل
أن النغم والغضب يوجبان
مغزاة البدن وتصور
السقوط من شخص عني
على جذع موضوع عال
يوجب السقوط وكذلك
تصور الحكة يوجب
الصحة وتصور المرض يوجب
المرض في بعض الاوقات
واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض
من النفوس الانسانية
القوية جدا قوة ذاتية
ان قلنا باختلاف النفوس
بالحقائق أو لأجل نزاج
أصلها بسببها تعدد تأثيرها
بذاتها فتؤثر في الاجسام
العصرية كما تؤثر في بدنها

ويكون لغرض قوتها كما انها نفس مذبذبة اسكل العالم العصري أو لبعضه فظن بها
المسواد العصرية وان كانت غير حالة كما ان أعضاء بدنها تعطلها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون
والفساد والزلازل والاطرافات والتسبب وتصير الحيوان جادا والجمادات حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المبركة عن الانبياء
عليهم السلام في الفضل التاسع عشر في تجهيزهم عن إقامة الدليل على ان النفوس البشرية يتجردة عن المادة دائما

وهذا أي كون النفس مجردة وإن لم يخلفها شيء من أصول الإسلام بل بعض الحققة من علماء الإسلام كالامام الغزالي وأبي القاسم
الراغب والحلي وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد
دلالة العقل من غير استعانة بالشعر القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المعقولات ليس بمقسم إلى أجزاء متباينة في
الوضع والاسكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع حيثما ما ان يكون ١٧٩ منقسمها بالفعل أو بالقوة فإن كان
منقسمها بالفعل كانت تلك

على من قال ان ههنا ذاتا ووصفات زائدة على الذات ان تكون الذات شرطيا ووجود الصفات
والصفات شرطيا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس
فيه علة ولا معلول لكن هذا الاحواب عنه في الحقيقة ادا وضع ان ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فانه
يجب ان يكون واحدا من جميع الوجود غير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل
موجود بهذه الصفة فاما ان يكون تركيبة واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بنفسه
لا بذاته لانه يسر انزال مركب قديم من ذاته اعني من غير ان يكون له مركب وبخاصة على قول من
انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فلهو محتاج الى ما يلزم
اقتراح العلة بالمعلول واما انه هل يوجد شيء مركب من ذاته على اصول الفلاسفة وان حوزوا اعراضا
قدعة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن ان تكون الاجزاء هي ما علة للتركيب لان
التركيب شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم المقول
عليها الا باشتراكه مثل اسم الموقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند
ارسطاطليس فهو كاشف فاسد ففصلنا عن ان يكون له علة واما انه هل تغضي الطريفة التي سلكها
اسماعيل في واجب الوجود ويمكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس تغضي الى ذلك لانه اذا فرضنا ان
الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تتحول واما ان يكون له علة او لا علة لها وان كانت لها
علة فانها انتهت الى ضرورية لانه فان هذا القول اعيا يؤدي من جهة له متنازع التسلسل الى وجود
ضروري لعله فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن ان يكون له علة ضرورية او مادية الا ان
يوضع ان كل مادة وصورته بالجملة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى
بيان ولم يتفق على القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا يعينه
لا يغضي دلائل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى اول قديم ليس بمركب وانما يغضي الى اول
ليس بمحدث واما ان يكون العالم والعدم شيئا واحدا فليس متعابلا واجب ان ينتهي الامر في امثال
هذه الاشياء الى ان يحدد المفهوم فيها وذلك ان العالم ان كان عالما بالعدم فمالذي يكون به العالم عالما اخرى
ان يكون عالما وذلك لان كل ما استفاد صفة من غيره فذلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك
ان هذه الاجسام الحسية التي لدينا ان كانت ليست حسية من ذاتها بل من قبل حياة تتحللها فواجب ان
تكون تلك الحيات التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حسية بذاتها او يغضي الامر فيها الى غير نهاية
وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة معناه او مساوية
او متوحد بها بخلافه غير ان تكون تلك الذات متكررة بتكثير تلك الصفات فذلك امر لا ينكر
وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا واحدا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة
ما به يدرك عنه شيء غيره سمي قادرا واولا واذا اعتبر من جهة تخميصه أحد الفعليين المتقابلين سمي مريدا
واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقول سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب للحركة سمي
حيا اذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يتنوع وجود واحد بسبب ذي صفات كثيرة
فأما بداتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما ان كانت بالقوة وليس

الاحزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الامة تحققي محمول واحد منها ولا معنى لشغل الشيء الاحصول ما يهتبه في العقل
 ففي الجزء الواحد كنهان عن الاحزاء الاخرى العقلية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
 العوارض المادية ومع ذلك المطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات ما هو
 غير منقسم الى اجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو المنقسم غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع

والآثار انقسام تلك الصورة
 لان انقسام المحل الى
 اجزاء متباينة في الوضع
 يوجب انقسام الحال كذلك
 وكل جسم اوقوة جسمانية
 ينقسم الى اجزاء متباينة
 في الوضع فان نفس ليست
 بجسم ولا قوة جسمانية
 فتكون مجردة وهو
 المطلوب هذا غاية ما ذكر
 في تقرير هذا الدليل
 (وجوده) لاننا ان بعض
 المعقولات غير منقسم ولم
 لا يجوز ان يكون منقسما
 بالقوة الى اجزاء متشابهة
 (قولهم) تتكون الصورة
 العقلية معروضة للزيادة
 والنقصان (قلنا) ان اريد
 انه يلزم ان تكون الصورة
 العقلية معروضة لها
 بالذات فلا نسلم ذلك ولم
 لا يجوز ان يكون عروضا
 لها بواسطة حواسها
 النفس التي هي جسم
 معروض لها حقيقة وان
 اريد انه يلزم ان تكون
 معروضة لها بواسطة
 عروضا لها اعنى
 النفس فسلم ولكن لاننا
 ان الصورة العقلية يجب
 ان تكون مجردة عن مثل
 هذه العوارض بل الواجب
 تجريدها عن مواد جزئياتها

يمنع عدم العالسة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال اجزاء الحد ومع الحدود
 (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله يكون ما يشي بريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات
 ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخروا حودها عن الذات او تأخروا حودها عنها
 عن بعض ما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا لما حكى احوامد قول العالسة قال يقال لهم
 عرفتم استخالفته الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم ان حصول العالسة ان هذه هي حودها وواجب
 الى حودها من ذاته وان معنى واجب الى حودها لعل له اصل لا في ذاته فماها اقوامه ولا من خارج فلا
 ان كالمهم عما لم يتم العالسة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواحدة والحدود
 بذاتها والصفات بتغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بتغيرها او يكون
 المجموع منهم امر كما ان الشريعة ليس تسلم لهم ان واجب الى حودها يدل على هذا لان برهانهم
 لا يقتضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لعل له فاعلة رائدة عليهم (قال احوامد) والاعتراض على
 هذا الى قوله وصده الله جميعا (قلت) قوله ولكن ابطال الحكم القسم الاول الى قوله على نبي الكثرة بريد
 ابطالهم ان يكون الموصوف والصحة كل واحد منهم قائما بذاته وذلك انه يلزم منه ان يستغنى كل واحد
 منهما عن صاحبه فيكون الهما مستقلان به ويكون هاتيك الاثنية اذ لا يكون هاتيك الاثنية معني به صارت
 الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة وجود اثنين في الاله
 عنهما وكان الامر في البرهان يجب ان يكون باهتس اي تطل الاثنية من جهة ابطال الكثرة قال فيه
 انهم عكسوا قبيحا والاصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الحكم
 وذلك ان خصوصهم ينكرون الاثنية واما ما ثبت بعد علمت في غير هذا الموضوع ان المعاندة معان
 صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر
 وان المعاندة الثابتة وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل ايضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب
 الوجود بريدانه اذ اوضح لهم هذا القسم من الانقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر معهم الى
 ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس عكس ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا ان تكون ذاته ذات
 صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدر ان عليه بحسب اصولهم ثم احدى بين ان المحال الذي راموا ان
 يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بالارز فقال فيقال لهم ان اردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا
 كما معاندة ان ملك في ان الصفات طريقة ابن سينا في الذات واجب الوجود بذاته واما الطريق
 الاقنع في هذا في وجوب الاتحاد ولم ذلك للاشعية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من
 الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويريد ان كل مادون المبدأ الاول هو بهذه الصفة وحدهم من
 الاشعية يسلمون هذا ويريد ان يصاب كل ممكن له فاعل وان التسلسل ينقطع بالانقضاء الى ما ليس
 محكما في نفسه وحدهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي
 انقطع عنه الامكان ليس محكما فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعية ان يقولوا ان الذي
 يتق عليه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون قد اعلته فاعليه فلذلك
 ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود
 المطلق هو الذي ليس له علة فاعليه ولا قابلية فاداسلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وعن عوارضها (واما قولهم) ومع ذلك بالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التاويل
 اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك
 الاجزاء فجار ان يكون محلها منقسم الى اجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم انه يلزم ان
 يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الحط منقسم الى

أخر امتدابه في الوضع في الطول والنقطة الخالة فيه غير منقسمة أصلاً (لا يقال) - لمول النقطة في الخط لأن حيث ذاته بل من حيث
الحقوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والمحل في المنقسم لأن حيث ذاته المنقسمة لا يوجد حسب الانقسام بخلاف ما إذا كان
المحل فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام والصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار الحقوق
طبيعة أخرى بل من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لا نقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يحصى نعمها إلا إذا ثبت

مساواته للانع وأنى ذلك
على أجمع كون الصورة
العقلية حالة في النفس
من حيث ذاتها ولم لا يجوز
أن يكون حلولها فيها
باعتبار الحقوق طبيعة أخرى
مما بل نقول ما ذكر وأمن
أن حلول الشيء في الأمر
المنقسم إلى أجزاء متمايزة
في الوضع يوجب انقسام
الحال كذلك أعني إذا
كان حلول الصورة العقلية
في المقالة من قبيل حلول
الاعيان الخارجية في
محالها وهو موضوع ولم
لا يجوز أنه يكون على
وجه آخر لا يلزم فيه من
انقسام المحل انقسام المحل
على أن قولهم انقسام
المحل إلى أجزاء متمايزة
الوضع يستلزم انقسام
الحال كذلك منقوص
بالقوة الوهمية إذ لا شك
أن الصورة الخالية فيها
كالعداة الجزئية مثلاً
غير منقسمة إلى أجزاء
متمايزة في الوضع فالقوة
الوهمية إما أن تنقسم إلى
الأجزاء المتمايزة في الوضع
أولاً وإما أن لا تكون
منقوص (أما على تقدير
انقسامها) فلكون الحال

التي لا يريد أن كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة ليس
له قابلية وإذا وضعت ذاتها وصفت فقد وضعت علة قابلية ثم قال جميعاً هذا قلنا وإذا سلم أن له علة قابلية
فقد سلم كونه معلولاً (ولنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات
الحاملة للصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه
برهانكم على وجوده ليس له علة قابلية فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفت وأغاديل على
أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا العلم مادار لم حسب دلائلهم ولو سلمت الأشعرية لاسعة أن ما ليس له
علة فاعلية ليس له علة قابلية لما استكسر بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعوا أعني قابلية للصفات
لأولاً إذ يفترون أن الصفات رائدة على الذات وليس يفترون صفات ذاتية كما يضع ذلك المنصاري
ثم قال (فإن قيل) كما يجب إلى قوله لزم التسلسل وأفضى الأمر إلى وجود لا محال له كالحال في العلة
المعالية ثم قال جميعاً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه
عن الفلاسفة ولا على ما قاله جميعاً لهم فكم كان قولهم سبباً في قولهم وقال أن القول في وجوب تنهاى العمل
القابلية ولا تنهاى إلا نسبة بينهما وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل من شرط الماعل الأول أن يكون له
علة قابلية وذلك أن المحض عن تنهاى العمل القابلية غير المحض عن تنهاى العمل الماعلية فإن من
سلم وجود الماعل القابلية فيشترط ضرورة قطع تسلسلها إليه قابلية أولى خارجة عن الماعل الأول
ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المراد القابلية فاعل الأول أن كانت له مادة فاست
تلك المادة محدودة لا في القابلية الأولى ولا في قيامها من القوابل لاسائر المواد حركات بل تلزم تلك المادة
التي للماعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك أما بان تذكر هي
الأولى له أو بان تنهى إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة
في وجود سائر الموجودات المصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل
الأول فيستلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الماعلات للمعلولات فتكون المادة ليست شرطاً
في وجود فعل الماعل فقط إذ كان كل فاعل أعني فاعل قابل بل وإن يكون شرطاً في وجود الفاعل
فيكون كل فاعل جسم وهذا لا تسلمه الأشعرية ولا تنطليها فإن قالوا أن هذه الذات الموصوفة بهذه
الصفات هي عندكم ليست بحسب وهذا عار عار ما تنهى إليه إلا كما يدل الحدلية في هذه المسئلة وأما
الاقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبت في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكماء الأول لما
أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن أنى له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو
من جنس الاقاويل الظنية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أى خارجة من طبيعة المخصوص عنه وقوله
قالنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا الصفة (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون أن من شرط الماعل
الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن المقبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع
فاعل بأي صفة انتهى بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم منها أن يكون له فاعل
وذلك أن وضع الصفة الماعلية الأولى يقوم به قابلية هي غير شرط في وجودها فدنظن أنه مستحيل
فإن كل ماله شرط في وجوده فافتراؤه بالشرط هو من قبل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة
لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لو حود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته من دون

١١ - تهافت ابن رشد في غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا كونها حالة في الجسم المنقسم ويمكن
دفع هذا النقص بأن يقال القوة الوهمية لا تدرك إلا صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وأدراك صدقة الشخص
الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة المادة منه لا بأن ترسم صورة المادة في القوة
الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم إلا أن القول بأدراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وأيضا) فاعداو دوة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة بخلاف المنقسم من وجه آخر (الاهم الا ان يقال) العداوة ليست صفة متو جودة في الشخص فاعلة كقيام السواد بالجسم بل هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلا لا يكون حالا فيها كحلول الأعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المقهورات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لا سلم أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من

كون النفس جسما منقسما انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة العلم في العالم والعلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة قيمها بل في مجرد آخر فتلحظها النفس من هناك كما تدرك مانتة من الجبرثيات في الاشياء يستدل على أن الإدراك الغير الحسوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك بما يدرك أشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي محتملة الوجود وتبين بينهما وبين غيرها وتفهم علمها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لامتياز فيه ولا انصاف له باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود وأدليس في الخارج فهو في الدهن ويرد عليه أن اللازم مما ذكر ثبوت وجود تلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجودها في أجزائها لحوا أن تكون وجوداتها

اقتترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة اثر كيه مع الشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالجمله فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بدته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثاني) قال أبو حامد في قوله ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (ثم قال) أبو حامد راد على هذا القول وهذا هو الاول الى قوله ولا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في معنى واحد والاصل في هذه المصنوع هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فيماله علة فاعلة أن يكون له فاعل أولا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتتران الشرط بالشرط ومن باب الجائز وأن كل حائر يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى تخرج والى مقارنة الشرط بالشرط ولأن المقارنة هي شرط في وجود الشرط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط هو العلة فاعله لو جود الشرط فان ذاته ليست علة فاعلية لو جود العلم بها أو لا يكونا شرط في وجود العلم فاعله لا يمكن ذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أو جبت اقتتران الشرط بالشرط وهكذا الحال في كل مركب من شرط وشرط ولكن هذا كما ينكر على الغلاسفة بوضعهم السماء قدعة وهي ذات صفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك إلا أن يصنعوا ان هذه البرهاننا يؤدي الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة العائدة فان هذه كلها مواضع خفى شديد وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها الذات فليس يصحح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذاتها متقومة بتلك الصفات فانما العلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمية والذات فذاتها التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة انما والصفات فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذاتها هذا كما من قول من لم ينقض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورعا عولوا بفتح الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا كلام لمطى الى قوله للفظة (قلت) والسكالم على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات افادته السكالم وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان كانت كاملة بصفات كما لا بد يستل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الامر الى كامل بصفاته والكامل بغيره يحتاج ضرورة على الأصول المتقدمة اداسه الى مفيد له صفات السكالم والا كان ناقصا واما السكالم بذاته فهو كالموجود بذاته فالحق أن يكون الموجد بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فادا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الافعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة (قال أبو حامد) مجسما للفلاسفة وما شنع أن تكون نحن والبارئ تعالى في هذا المعنى بحال سوى أهني أن كون السكالم لذاته بصفات كماله (فان قيل) اذا أثبتتم ذاتا الى قوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيبي هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية رائدة على ذات الاشياء التي قلت التركيبي والوجود هو صفة هي الذات بعينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضا المركب

في بعض الامور العائبة عفا كالعقل المعال مثلا ولا يكون تفاوت مدركتها الى الموجود فيه كما في ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للاشياء وجود علم في الجملة فاظهار انها موجودة في أذهانها السكونها معلومة لنا فشي غير معتد به في أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور العائبة عفا كانت مدركة لنا دائما او غير مدركة لنا أصلا اذ لو أدركها في وقت درن وقت لزم الرجحان بلامرجح (قلت) لا سلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون ادراكها تلك الاشياء المنطقية

في الأمور الغائبة عناءة وقفا على توجه النفس و زوال المانع وحصول استعدادهما لا يحفظنا من هذا فلا يدوم أدراكه لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم يقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوة من قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا يسلم أن كل قوة جسمانية فهي مقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) إما من قبل المعهول السكلي وذلك ظاهر لا سترة به ولا بد أن يكون ذلك السكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحقي المادية من

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والاشكال المختلفة وليس التعلق بالبحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لأن كل جسم أو جسم ما في ذلك فتكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بتلك الشكل والوضع والمقدار لسبب حلوها فيهما ولا يكون المفهوم السكلي مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت أنه كذلك فبينما ليست بجسم ولا جسمانية (وحواله) أنه أن أريد بقوله لا بد أن يكون المعهول السكلي مجردا عن جميع الواحقي المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسم ما لأن اللازم منه انصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته

ليس يقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم كما ينبغي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضا إذا كان الأمر كذلك لكان أن التركيب أمر زائد على الوجود فلنقل أن يقول أن كان يوجد مركب من ذاته فتسبب وجوده متحرك من ذاته وإن وجد متحرك من ذاته فتسبب وجود المعهول من ذاته لأن وجود المعهول هو خروج ما بالقوة إلى الفعل وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لأنه ليس صفة رائدة على الذات وكل موجود لم يكن وقتها وجودا بالقوة وقتها وجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة الحركة ولذلك احتاج كل متحرك إلى محرك والفصل في هذه المسئلة أن المركب لا يحل أن يكون كل واحد من جزائه وأجزائه التي تركب منها شرطيا وجود صاحبها بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولا يكون كل واحد من شرطيا وجود صاحبها أو يكون أحدهما شرطيا وجود الثاني والثاني ليس شرطيا وجود الأول فاما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديما وذلك أن التركيب نفسه هو شرطيا وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي عللة التركيب ولا التركيب عللة نفسه إلا لو كان الشيء عللة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجه من العدم إلى الوجود وأما القسم الثاني أعني أن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطيا وجود صاحبه فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدها أن يلزم الآخر فأنه ليست تركب الأجزاء خارج عنها إذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به تنقوم ذاتها أو يتبع ذاتها وأما أن كانت طباعها تنتمي في التركيب وهما في أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منه ما قديما لكن لا بد له من عللة تعدد الوحدة لأنه لا بد أن يكون أن يوجد شيء قديم الوحدة لأنه بالعرض وأما أن كان أحدهما شرطيا وجود الآخر والآخر ليس شرطيا فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية فإن كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تتفارق الهمزة فالمركب قديم وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز تجزؤ وجود مركب قديم إلا أن تبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث لأنه لا وجود مركب قديم وحدت أعراض قديمة أحدها التركيب لأن أصل ما عنون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم إلا بعد انقراضها فإدخالها في تركيبها قديما يمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه انقراض وحركته لم يتقدمها تكون وإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث وأيضا قد قيل إن كل مركب أغا يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بهما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد إن كان أريا فاعله الذي هو فاعده جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أرلى لافي وقت دون وقت فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين حروجه من القوة إلى العمل هو فاعل محدث ضرورة وفعله محدث ضرورة وأما الفاعل الأول فمعية يتعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشعربه القوة على الدوام فلي هذا ينبغي أن يفهم الأمر في الأول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الأشياء لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع فلتعرب عنها إذا كان الغرض أعما هو أن تبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها

وإن أراد به أن يكون كذلك مطابقة متنوعة وما ذكر في سببه لا يفيد ذلك لأن التجرد عن هذه الأعراض بحسب الذات كاف في مطابقتها للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والاشكال المختلفة لأن مطابقتها لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقتراحه لها سبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الاشكال والأوضاع والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكنه لا يسلم أن التعلق لا يكون إلا بحصول صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز أن يكون انكشاف الأشياء للنفس من دون ارتسام

صورة المعقول في ابل في مجرد آخر فخطاه النفس من هناك ولولم أن التمثل أعيا يكون بمحصل صورته المعقول في العاقل ولكن لا سلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلّي مجردا عن جميع العوارض وأنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها التحول السوادى الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلال بما تصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولولم ذلك فأنما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلّي هو

المماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار أن المفهوم المعلوم بها كلّي ونسبة الصورة العقلية اليها اكسبة صورة القرص المنقوشة على الجدار الى ذات القرص فكأن الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشيخ للقرص الموجود في الخارج لأنها عين حقيقة كذلك الصورة العقلية بالنسبة الى ماله تلك الصورة (لا يقال) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دالة على أن الحاصل في النفس هو عين الماهية لامثالها وشيها (لانا نقول) لا سلم ذلك بل اللازم منه وجود المفهومات المعقولة في قوة دراية أشلا يلزم اتصاف المدومات بالماها بالصفات الثبوتية وللا يلزم تميزها حين هي معدومة وأما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليه تلك الأدلة كما تحققت آنما (الوجه الثالث) أن النفس

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الاقوال البرهانية قليلة جدا وهي من الاقوال بغير الدية الأبرير من سائر المعادن والدرجات من سائر الجواهر وتلزم الى ما ذكرناه (قال أرواحنا) فكل مسائلكم في هذه المسئلة تخيلات الى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال ان الاول يعقل ذاته ويعقل غيره وان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا تخويه فان هذا يعلم منه عينان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره وهذا لا يصح البتة والمعنى الثاني أن يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فان كان الانسان كاشرا لاشياء انما يعلم ماهية التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء فعلم الانسان ضروري بنفسه هو علمه بشائر الاشياء لانه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعها ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نقيه نقياله وإثباته اثباتا له فانه يريد أنه لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان ادالم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني اذا جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لأن ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فاد جهل معلوما ما قد جهل جزا من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفى هذا العلم عن الانسان هو نفى علم الانسان بنفسه لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الانسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاتصاف فانه ليس علم زيد بغيره وهو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغيره (قال أرواحنا) فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لا ان الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يدين على أصول لهم يجب أن تقدم فتكلم فيما فهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الالزامات كما هو ذلك أن القوم يذهبون ان الموجود الذي ليس بجسم هو ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور انما كانت غير عالمة لانها في مواد فاد وجد شيء ليس قائما على مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية اذا تجردت في نفس من مادتها اصارت علما وعقلا وان العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة عن المادة وإذا كان ذلك كذلك فبما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في العقل مجردة في أصل طبيعته أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق الاشياء وان العقل ليس شيئا أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هناك معرفة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا واعما تصير عقلا بمجرد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو المعقول من جميع الجهات فان التي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد وان العقل ليس هر شيئا أكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة وترتيبها آخره معقولة عما الان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع لنظام الموجودات في الموجودات ومستكمل به وهو ضروري وقصر

الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شيء من النفس وقوة جسمانية هي مجردة وهو المطلوب (و جوابه) انما لا سلم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها واعتباره ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها وادراكها لكن لا يلزم منه الحكم الكلّي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية تعارفها في أن تدرك ذاتها وادراكاتها وان القوى الجسمانية

مقتضية بالحقيقة فيجوز أن ثبت لأحدنا حكم لا يثبت له شيء أولاً ترى أن قوة البصر لا تنفذ الأحاسيس إذا كان البصر متمتعاً بالأعين
 بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها لا تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركاً لذاته وأدراكه
 مشروط بتجرد المدرك ممنوع إلا أن يقوم عليه البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء
 لكانت دائمة التعقل له أو غير متمثلة له أصلاً والتالي باطل بقسميه لا نأندرك ٨٥ القلب والدماع وسائر الأعضاء التي

يتوهم حلول النفس فيها
 في بعض الاوقات دون
 بعض لما تقدم مثله (أما
 الملامسة) فلان التعقل
 لا يكون الا بمحصل ماهية
 المعقول للعقل اما بعينها
 كما في العلم الحضورى أو
 بصورتها كما في العلم
 الانطباعى فان كان ادراك
 النفس لذلك العصور
 بمحصل عينه لم أن تدركه
 أبداً لان عين العضو حاصل
 لها أبداً وان لم يكن بمحصل
 عينه بل بمحصل صورته
 لم أن تدركه أبداً لان
 حصول صورة العضو في
 النفس الحسالة في ذلك
 العضو فرضا غير ممكن
 لاستلزام اجتماع المثلين
 في مادة واحدة وانه محال
 (وحواله) ان لا ننسى
 الملازمة وما ذكره لبيان
 من أن التعقل لا يكون الا
 بمحصل ماهية المعقول
 للعقل اما بعينها أو
 بصورتها ممنوع بل
 التعقل حالة اضافية
 مخصوصة بمحصل عين
 العقل والمعقول فاذا
 حصلت تلك الحالة
 الاضافية بينها وبين محلها
 قلنا كان أو دماغاً أو غيرهما

فما يمتد له من الاشياء ولذلك كان العقل منه قسماً عارفاً تضييه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام
 الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات حارياً على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فينا مقصراً عن
 ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب
 والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب في النظام
 الذى في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فصلاً عن الجزئية لان الكليات معقولات
 تابعة لموجودات ومأخوذة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورية لموجودات بعقله
 من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته لانه كان يكون معلولاً
 عن الموجود الذى بعقله لا عنه لانه لو كان يكون مقصراً وادافه فممت هذا من مذاهب القوم فهمت ان
 معرفة الاشياء بعلم كلى هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المعارق لا يعقل الا ذاته وأنه بعقله
 ذاته بعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى في جميع
 الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تنقله اقوى الماعلة دوات النظام والترتيب الموجود
 في جميع الموجودات وهى التى تسمى العلاقة الطبايع فانه يظهر ان كل موجود فيه أفعال حاربه
 على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن ان يكون ذلك باعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
 الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كذا ولا جبرئاً فاذا فهمت هذا من
 مذهب القوم انخلت لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضوع واذا أنزلت أن
 العقل الذى ههناك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فينا هو الذى
 يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شئ من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة الالاحقة لهذه
 المعقولات وليس يتصور فيه معاذرة بين المدرك والمدرَك وأما العقل الذى فينا فاذا ركدات الشئ غير
 ادراكه انه مبدء الشئ وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك
 العقل هو الذى أعاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى في ذلك العقل يرتبة من النقاىص التى لحقتها
 في هذا العقل مما مثالى ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ماهو معقول لان ههنا عقل لا هو
 المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهى موجودة له ضرورة من قبل
 موجوديه تلك الصفة كاملة مثالى ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ
 هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حياً ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ حى بحياة كاملة وكذلك
 ما وجد عاقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل
 عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة
 حكيمه وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم
 هذا المعنى من ضغفاء الحكماء هو الذى يطلب هل المبدأ الأول بعقل ذاته أو بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته
 فان وضع أنه بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لم أنه يستحيل بغيره رأى وضع انه لا بعقل شيئاً خارجاً عن ذاته
 لم أن يكون جاهلاً بالموجودات والحب من هؤلاء القوم انهم يزعموا الصفات الموجودة في الباري تعالى
 وفي المخلوقات عن النقاىص التى لحقتها في المخلوقات وحلول العقل الذى فينا شبيهاً بالعقل الذى فيه

من الأعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بمحصل ماهية
 المعقول للعقل) لكن لا ننسى انه اذا كان ادراك النفس عاقله بمحصل عينه لم أن يدركه أبداً واعمالهم بالزم ذلك لو كان حصول عينه لها
 كافياً في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقوفاً على شرط آخر كالوجه وغيره فاذا حصل حصول الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان
 سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لم أن يدركه دائماً ولكن لا ننسى انه اذا كان باعتبار حصول صورته لم أن لا يدركه

دائماً (قولهم) لان حصول صورة العنصر في القوة المأولة الخالصة في ذلك العنصر يستلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة متنوع وانما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر مأولة للموضوع وليس كذلك بل الصورة شح ومثال لا مثال ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للدلالة الدالة على الوجود الذهني على كونه الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثلثين في مادة واحدة بل اللزم هو حصول أحد المثلثين في الآخر انقسام

وهو احق شئ بالتبريه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الفاظ اللاحق فيه (الوجه الثاني قال ابو حامد) هو ان قولهم اني قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بداته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يتكرر علمه بتكرار المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وتغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهية (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علمه متفرقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعلمه نحن لكان عقله معلولا عن الموجودات العقلية لانه وقد قام البرهان على انه على الوجود والاكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلم ائده على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلومات الاعلى طريقا الجدل فتم له السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسه افعول من افعال السفسطائيين لانه ارفعهم اهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الا في كنهه في العلم الانساني وذلك انه يلحقه في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل من أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول كأنك قلت الموضوعات وانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الأقسام الكلية المحيطة بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين انه اذا تفرع العلم الا في كنهه عن معنى الكل اني هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل مما ادراكه الا لو كان العلم مباحا وهو بعينه ذلك العلم الا في ذلك مستحيل ولذلك اصدق ما قال القوم ان للعقول حدائق عنده لا تعدد وهو الجزع عن التكيف الذي في ذلك العلم وايضا قالوا العقل مباحا وعلم الموجودات بالقوة لا علم بالعلم والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم مباحا كثر كنهه كآب ادخل في باب العلم بالقوة وادخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الا في كنهه أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الأول يجب أن يكون علما بالفعل وان لا يكون هنالك كلية اصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عند ادراكه ما لا يراه به بالفعل لان المعلومات عنده نامنفصلة بعضها عن بعض فاما ان وحدها علم تحديه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم يفهم نحن من الكثرة في العلم الا في كنهه الكثرة وهي منتفية عنه فعلم واحد وبالفعل سبحانه لكان تكيف هذا المعنى وقصوره بالحقيقة متمنع على العقل الانساني لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالثخص عندنا هو العلم بالفعل علما ان علمه هو واشبهه بالعلم الشخصي منه ما العلم الكلي وان كان لا كيدا ولا تخصيا ومن فهم هذا

الصورة في العنصر أو حصول أحد المثلثين فيما يحصل في المثل الآخر انقسام الصورة في القوة العاقلة لم يتم الدليل على استحالة شئ منها (فان قلت) اذا عقل الجسم الذي هو محمول الماطقة وقد عقل صورته الجسمية والنوعية الخالصة في مادة والماطقة المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية ايضا حاله في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متمائزتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المفادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم ولا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الخالصة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

عبارة عن مقارنة ما بأي وجه كان والالم يكن أحدهما كونه حال في الآخر أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم من كون الشئ ناعنا الشئ أن يكون ناعنا لمجمله أو لا ترى ان السرعة الناعنة للحركة لا تكون ناعنة للجسم الذي هو محمل لتلك الحركة (لا يقال) ان العلم لا يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة لانه يلزم حلول أحد المثلثين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلثين في محل واحد قائم بعينه هذا الذي يلزم على تقدير حلول

أحدهما في الآخر أيضا عدم الامتياز بينهما أما بحسب الماهية ولوازمها فالكون هما مثليان وأما بحسب العوارض فلنساوي نسبتهما إليهما
(لأننا نقول) لأن سلم عدم التمايز بالعوارض لأن أحدهما ناعت للآخر والآخر معنوت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا
كانا حائزين في محل واحد ثم لوسام لزوم اجتماع المثليين في مادة واحدة ولا نسلم استحالة اجتماع المثليين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة
اعتاد كونها إذا كان المثليان موجودين بالوجود المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما وجودا

فيه بالوجود العيني والآخر
بالوجود الطلي فلا استحالة
أذ السبب لاستحالة
الاجتماع ولزوم عدم
الامتياز بينهما وإذا كان
أحدهما موجودا بوجد
عيني والآخر بوجد طلي
يحصل التمايز بينهما بهذا
الاعتبار فلا يلزم المخدور
ثم إن سلمنا الملازمة فلا
نسلم بطلان اللازم ولم
لا يجوز أن يكون في بدن
الإنسان عضو ص غير غير
متعقل ولا مدرك
بالتشريح لصغره ويكون
حلول الناطقة في ذلك
العضو وما يقال من أنها
لو كانت منطبعة في عضو
من أعضاء البدن لكان
أولى الأعضاء بذلك هو
العضو الرئيس وذلك هو
القلب أو الدماغ على
اختلاف الرأيين فتكون
على تقدير كونها حالة في
العضو وحالة في أحدهما
دون سائر الأعضاء فشي
غير معتد به كما لا يخفى (ثم)
إن ما ذكره من الدليل
لوتلزم أما كون النفس
عالمية نصفاتها دائما أو غير
عالمية نصفاتها دائما أدراكها
لها ما يحصل أعيانها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في
هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عنده هذا غيره من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت)
الجواب عن هذا كله بين ما قلناه وذلك أن القوم اعلموا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير
أخص وجوده الثلاث جميع المعلومات والاشرف وجوده أخص لأن العلم هو المعلوم ولم يفهم من جهة
أنه يعلم ذلك الغير يعلم أشرف وجوده من العلم الذي يعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلم من هذه الجهة
لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في حواجز كثرة المعلومات في العلم اللازلي فمسئلة
ثانية وقد ذكرناها ولم يفهم القوم من أجل هذه المسئلة إلى القول بأنه لا يعرف الأدوات كما توهم هذا
الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجهة ثلاثية علمه علمنا الذي في غاية الخفاصة له ما بين سينا والغرام
أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم الأداة ويعلم سائر الموجودات يعلم أشرف عما يعلم به الإنسان إذا كان
ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه به هو بتغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته وإن كان
لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا يصح من سائر الفلاسفة
بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم وإذا قرر هذا فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من
الحل على الحكمة مع ما يظهر من موافقة الرجل لم في أكثر آرائهم (قل أبو حامد) جميعا عن
الفلاسفة فإن قيل إذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد بجميع ما علم قلنا ما كان العلم واحدا إلى
قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كلام طويل غاية خطي أوجد لي وتصوير ما حكاه في نهرية
العلماء في كون علم الله متحدا اختان تحتهم ماله يظهر أن في المعقولات منها أحوال لا تتكرر ذوات
المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر الذوات بكثرتها مثل أن الشيء واحد
وهو موجود وفردى ويمكن وإن هذا إذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم مقيد محيط بعلم
كثيرة بل غير متناهية فالجواب الأولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهبية التي تلحق
المعقول في النفس وهي فيه شبيهة بالأحوال في الموجودات عند اعتبار الإضافات الموجودات فيها
والأسلاب وذلك أن الإضافات اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال لا تتكرر المعقولات
بها ويحتج على ذلك بأن الإضافات اللاحقة للأمور بالإضافة هي من هذا الباب فهو يعاند هذه الحجة
فإن الإضافات والمضافات علم كثرية وإن علمها بالآية مثلا غير علمها بالآب والابن والحق أن الإضافات
صفة زائدة على المضافات من خارج النفس في الموجودات وأما الإضافات التي في المعقولات فهي أن
تكون حالا أولى منها أن تكون صفة زائدة على المضافات وهذا كله لأنه شبه العلم الإنساني بالعلم
اللازلي ورام أن يجعله عاينا يظهر في العلم الإنساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين
في غاية التبعاع لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما
الحجة الثانية فهي أن العلم الشيء يعلم واحد ونعلم أن العلم هو حال في العلم الأول لاصفة زائدة عليه
والدليل على ذلك أنه غير نهائي وأما ما أحاط به من أن هذا العلم هو علم ثان وأنه لا تسلسل فلا
معنى له إذ معروف من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء عا فلا عن أنه يعلم أنه
يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علم زائد على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم
الأول ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهائية ولو كان عالما كما تبدأ زائدة على العلم الأول لم يصح

فلزم كونها عالمة بها دائما وأما بحصول صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبدا واللازم اجتماع المثليين في محل واحد هو النفس
الناطقية وكلها محال لأن كثرية من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكم المحقق بأن صفات النفس
منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها إلى الأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة
وغيره وجوده في الموضوع والنفس مدركة للهيبة الأول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الإحالة

المقاسة لغير تلك الحالة (واعترض) عليه اولاً بان ادراك الذات اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها كذا لزم ان يكون علمه غير متناهية (واجيب) بان العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار وط فاللزم ان يكون لها علوم غير متناهية متغيرة بالاعتبار ولا استغالة فيه وثانياً ما نحن نعلم بالضرورة ان كثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصنف الاول واجيب بان الغلبة وعدم الاستحضار اعماهي عن

فيه المروءة الى غير نهاية وأما الجحمة التي الزعمها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقابلة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانها كالكلمة لهم عن الابان يرضوا ان علم الداري تعالى ليس بشيء في هذا المعنى علم الخلق فانه لا أجل من يعتقد ان علم الله تعالى لا يحالف علم الخلق الامن باب النكبة فقط وهذه كلها اقاويل حذرية والدي يعتقد عليه ان علم الله تعالى واحد وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي أسماه كثرة هو لعمري كثير وأما الشيء الذي هو لولائه كثرة فليس يلزم ان يكون كثيراً بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتبهت به الكثرة التي في علم الخلق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون بضوء هذا من أحد أوصولهم وأما هذه الاقاويل التي قيلت هي ما نهى كلها اقاويل حذرية وأما قوله ان قصده هو ما ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال اقاويلهم واطهار دعواهم الباطلة فقط لا يليق به بل بالذي في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من التمهيد وفاق الماس فيما وضع من الكتب التي وضعها الاستفاد من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وحيث اذا أخذوا في شيء فليس من الواجب ان ينكروا فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولم يكن لهم الاصناعة المنطق له كان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معروف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيما لنا آياف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الامن هذه الصناعة وقد بلغ الفيلسوف الى ان استخرجها من كتاب الله تعالى فيكون ان استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملكه الاسلام صفة وذكره ان قول فيهم هذا القول وان يصرح بدمهم على الاطلاق ودم علومهم وان وضعوا لهم مخطوط في أشياء من العلوم الالهية فاما انما يحتاج على حطهم من القوانين التي علموا بانها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزموا على الترفيع على خطأ ان كان في آرائهم فان قصدهم اعماهم ومعرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مذبحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً مبتدعه وليس يعصم أحد من الخطأ الامن عهده الله تعالى بأمر المحي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العزيم والمعرفة من الرال في القول والعمل والذي حكاه عن صفات ايمان من اتبع الشريعة في هذه الأشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات الخلق حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بداهة وغيره مما يحرم على طريق الجد في حال المطابقة فصلا عن ان ثبت في كتاب فانه لا تنتهي أفهام الجهور والى مثل هذه الدقائق وادخيل معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذلك لم يفتهم الشريعة الذي قصده الاول تعليم الجهور في تعهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبدوا الا يسبح ولا يبصر ولا

النفس يدق بوجود تلك الصفات فيها لاعتصورها وانما دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مكبر ومحملة لما يحده الانسان من نفسه فاما نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدر والسكوة والاحتجاج الى غير ذلك من صفات النفس الخاصة لها في بعض الاوقات (ثم) ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بان الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائماً والصفات الاضافية مدركة حالة المقاسة دون غير تلك الحالة لا تتفاء شرط ادراكها حيث هو المقاسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائماً لا يدفع القبض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان يحصل لنفسها لزم ان تكون مدركة لها دائماً وان كان يحصل صورها لزم ان لا تكون مدركة لها أصلاً لاسيما لزام اجتماع المتالي في محل واحد (فان قلت) ادراكها يحصل لنفسها الا أنها لما كانت أمور

اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها لا تعقل المضاف اليه ضرورة ما يتبع تعقل الامور الاضافية بتدوين المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي أيضاً والا فلا (قلت) اذا جاز ان يكون الشيء حاصل للنفس دائماً ولا يكون ادراكه دائماً لا تتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل الماطة حاصل للنفس دائماً ولا يكون ادراكه دائماً لا تتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الماطة اضافة الى مشروط تعقله

بتعقل المضاعف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم كان تعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحادثة في الاجسام اعما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعلقها بالآلات الجسمانية لكان كليا يعرض لتلك الآلات كالل وضف يعرض لها في تعلقها كلال وضف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضاف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحادثة في البدن بضعفه كما في سن الاخطاط لكن ليس كليا ٨٩ يعرض للآلات البدنية كلال

يعرض للنفس في تعلقها
كلال بل قد تكل
الآلات ولا تكل هي في
تعلقها بل اما تثبت واما
تريد وتو (لا يقال)
استثناء نقيض التالي
هنا غبر صحيح لان الحد
الشيخ المحرم يعرض له في
تعلقه ضف وكلال
كلال الآلة البدنية
(لانا قول) الثاني ههما
موجبة كلية واستثناء
نقيضه هارفع ايجاب كلي
(وما ذكر) من الموحدة
الجبرية لا يدفع محتملان
الايجاب الجزئي لا ينافي
رفع الايجاب الكلي بل
انما ينافي في السلب الكلي
ونحن ما دعينا ذلك وقد
يقرر هذا السؤال على
وجه المعارضة (تقريره
أن يقال) لو عرض لقوة
التعقل اختلال الآلة
وجب أن يكون التعقل
بالآلة امكن المزموم حتى
كما في أواخر سن الاخطاط
فاللازم مثله ويحجب
حيث لا يمنع الملازمة فان
اختلال التعقل باحتلال
الآلة في أواخر سن
الاخطاط لا يدل على ان
العقل حال في الجسم عاقل

يعني عندك شيئا بل واضطر الى تفهيم معان في الداري تعالى بتمثيلها بالحوارح الانسانية من قبل قوله تعالى أولم يروا أنا خلقناهم مما عمارت أبدينا أعما فهم لها ماسكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالاعلماء الراخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان ثبت في كتاب الا في الموضوعات على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرر على ترتيب وبعد تفهيم بل آخر بضيق على أكثر اساس النظر فيها على الحوار البرهاني اذا كان ذا فطرة قائمة مع قلة وجوده هذه الفطرة في الناس والكلام في هذه الاشياء مع الجوه وهو غير متزل من سقي السموم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغما هي أمور مضافة فانه قد يكون سمها في حق حيوان شئ هو غذاء في حق حيوان آخر وهو كذا الامر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها لائحة بكل نوع من أنواع الناس غيرت من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع الفطرة من تأهل غيرت من جعل الاعدية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم ونوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقي الناس من هو في حق سم فقد استحق القودوان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حق غذاء حتى مات وجب عليه القود ايضا فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقي السم من هو في حق سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصماعة في شفاؤه ولذلك استخرجنا نحن التسكيم في مثل هذا الكتاب والا إذا كنا نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر العساذ في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذ لم يكن يدمر الكلام في هذه المسئلة فلما قل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع عندهم لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائم بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الحواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقبة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها اما صفات تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال بصدور عنها وحال هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورازائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الدورات القائمة بها والدورات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات وقعا على هذه الصفات في الموحودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الحاصية بها مثال ذلك انهم أدركوا الصفات التي لها صفات الثباتات ثباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي لها صارا لجسمان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان في الجمادات صوراً لهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتعين لهم في ذلك المحل بانقلاب الموحودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - تهافت ابن رشد بالآلة لحوارح ان عنده في ذلك الوقت مانع آخر عن تعقله الذي هو بداته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حاله (والجواب أن يقال) لانسم له لو كان تعلقها بالآلة الجسمانية لكان كليا يعرض لتلك الآلات كلال وضف يعرض لها في تعلقها كلال وضف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضاف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحادثة في البدن بضعفه كما في سن الاخطاط ولكن ليس كليا ٨٩ يعرض للآلات البدنية كلال

الاشفاق في سن الاخطاط ويكون المقتضى ان في سن الاخطاط واداعي الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يحتل التعقل حيثئذ لم اذوق
اختلال في ذلك الحد في اوخر سن الاخطاط اختل التعقل ايضا (فان قيل) بقاء ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب
ابقاء التعقل على حاله لكانت رايته يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز
أن يقال المراج الحاصل في زمان ٩٠ السكولة أو في القوة العاقلة من سائر الامزجة فلا حرم قويمة القوة العاقلة حيثئذ فازداد

التعقل وكل وقد يحاب
بأن القوة العاقلة وان
بقيت على حالها لكن لما
اجتمع في ذلك الزمان علوم
كثيرة مع عدم اختلال
الحد المعتبر من الاعتدال
في كمال التعقل صارت
اكمل ورده الحكيم
الحق في بان جودة العمل
اما بحسب التمرن
والاعتقاد كما اذا أحس
شيء مرارا كثيرة فانه
يحصل للحس حيثئذ
هيئة تربية يدرك الحس
بسبب تلك الهيئة ذلك
الجبس في سرعة واما
بحسب التمرن كما اذا
كان الشيء خزينات متعددة
وحصل للحس بها شعور
على التعاقب وكل جزئي
منها يعرض عليه كان
أحد حسا بهما
عرض عليه فله واما
بحسب القوة الفاعلة
فكل قوة كانت أتم
اقتدارا كانت أحوذ فعلا
والانسان في سن الاخطاط
يكون أحوذ فعلا منه في
سن النمو وبالوجوه الثلاثة
الذكورة ويكون
أحوذ حسا بالوجوه
الاولى أعني التمرن

بانتقال تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء والصفة التي عنها يصدر
فعل النار وهي التي سميتم النار النار الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها
الهواء هو الهواء واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفصل عن غيرها كما استدلوا
بالفعل على الصبورة وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة
فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفصلة نفسها
الفاعل صورة ماهية وجوهر او سمو المفعلة موضوعا وعنصر او مادة وظهر لهم من هذا أن هذه
الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يطر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل
جسم له فعل وانفعال وراوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين
الشئين اللذين سمو أحدهما صبورة والآخرة مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصبورة
واما الغما تصير معقولات بعد ذلك اذا جردتها العقل من الامور القائمة بها أعني الذي سموه موضوعا ومادة
ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقبة أعني
المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذين المعنيين فلما تعينت لهم الامور المعقولة من الامور
المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احدهما قوة والاخرى فعل نظر واما أي الطبيعتين هي
المتقدمة على الاخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا
في العال والمعلولات أيضا فانعنى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم أن
يكون فعلا محضا وان لا يكون فيه اقوة أصلا لانه لو كان فيه اقوة لمكانت مفعولة من جهة وعلة من جهة فلم
تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول
مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب أن يكون الاول عندهم
عقلا فلهذه هي طريقة القوم بمحلتها فان كنت من أهل العطرة المدة لقول العلوم وكنت من أهل
النبات وأهل الفراغ فعرضت أن تنتظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان
كنت ممن تفصيل واحدة من هذه الثلاثة فعرضت أن تفرغ في ذلك الى طاهر الشرع ولا تنظر الى هذه
العادة المحدث في الاسلام فانك ان كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فلهذا هو
الذي حرك هؤلاء القوم أن يمتدوا وأن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أبسطة وأنها علم
وعقل ولما راوا أن النظام الموجود في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه ففرضوا أن
هذا العقل والعام هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا ما يده من
المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح لجمهور وعنه والكثير من الناس
والانصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا يسيل له الى وقوع اليقين به لانه كالتقاتل له وأمانته من
ما فارق المادة جوهر فاتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بداته وكان الاول هو السبب في
كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع
المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شبع به هذا الرجل
على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعام من الناس وهم الذين يحرم عليهم

والحارب المقتضية لاستنبات المحسوسات دون

سماع

الوجه الآخر فانه لا يكون أحد بصرا ولا سمعا والكلام في زيادة التعقل وكما له بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة الترتيبية
والزيادة الخاصة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة الترتيبية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد
لا يكافئها منكر الا فاعيل وتمكنها بل ربما يتقوى بها وتشتد هاوكل قوة جسمانية قد انما يكملها اكثر الاما عيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

تخصائيه (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف
اليعينية والتجربة تصح ذلك (وأما) الكبرى يدل علم التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما بلغه من القوة وكلامها
حيثما تجزمه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باسنة مساء لا تدرك النور الضعيف والسماعة بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شتم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة والالامسة

(وأما) القياس فلان
أفعال القوى البدنية
لا تتخلو عن انفعال أما
المدركة فلان فعلها
الاحساس الذي هو
التأثر عن المحسوسات
(وأما) الحركة فلان
تغير بكمال التغيير لا يتم الا
بتحركه الذي هو انفعال
أيضا ولا شك أن الانفعال
لا يكون الا بقاها بريقه
طبيعة المنفعل وبغيره
عن المقاومة فيوهنه
(فان قيل) العقل لما
كان مقتهضى طبيعة
القوى فكيف يوهنها
(أجيب) بأن القوى
وان اقتضت تلك الافعال
بدواتها الا أن طوائف
العناصر التي تلتئم منها
موضوعات تلك القوى
كالعين مثلا لا تقتضي تلك
الافعال فيقع بين القوى
وطوائف العناصر تسارع
وتقاوم دائما فيسوجب
الوهن والضعف في
الموضوعات والقوى
جميعا (وأجاب) عن
هذا الوجه الامامان
بحجة الاسلام الغزالي
والامام حر الدين الرازي
بانه جاز أن تكون القوة

سماع هذا القول فقوله وأي حال لو حود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له ما جرى في العالم
ولا ما يلزم ذاته و يصدر منه إلى آخر ما كاله هو كلام باطل كما فهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل
كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا أن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة
وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات اغاصرات ذات ماهية به وهو الموجود
العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات اغاصرات موجودة ومعقولة من قبل علمه بداته
وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة عما هياتها ومعقولة
بعلمه فهو علمه كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم اغاصرتا فاعلمه أن يكون علمه بالموجودات على
نحو علم الانسان الذي هو معلول عنها فاعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان
على هذا النوع من العلم (وأما على مذهب الاشعية فليس له ماهية أصلا ولادات لان وجود ذات
لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعية إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات
عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم وقوله ثم قال
لهؤلاء لم تخصصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المحاري فإنا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته إلى قوله بداته
عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق اسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الراجح أن يكون
الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من
جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا
كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان عما كان انسانا وكان أشرف من جميع
الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته لا بداته وجب أن يكون ماهو بداته عقل هو أشرف من
الموجودات وان يكون مبرها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته إلى قوله وكذلك
سائر الصفات قات الشرارة والتمويه في قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ماهو أحق باسم
الجوهرية من الجوهر القائم بداته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بداته قائما بذاته وذلك
انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل اعماو حده له القيام بنفسه
والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجبه المقلبة للأعراض وان يظهر من أمر
بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الامور المنتهية لان الأصل في الأعراض أن تقوم بعبرها والأصل في
الماهيات أن تقوم بذاتها لا ما عرضة هذه الاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة إلى
موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة الأعراض فتشبه العلم الذي هو الك بالاعراض
التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفا من يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف
في تهافت هذا القول كما وضعه قلنسب هذا الكتاب التي اهتفت باطلاق لاتهافت العلامسة وما بعد طبيعة
العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية
البعد من حاجته إلى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الأول يجوز أن لا يشارك غيره في حنس
وبعاقبه بعمل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجس والعقل إلى قوله فلم يكن له حد) قلت
هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الأول لا يجوز أن

العلمية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور الماهية بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز أن يكل
بعضها بتكرار الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورد الحكم المحقق بأن ما ذكر من القياس
الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بنوع الصغرى بان يقال لا نسلم أن القوة العاقلة قد لا تشاركه
الافاعيل ولم لا يجوز ان تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمية وأثبتها ولا يدرك الكلال الواقع بتكرار الافاعيل لغاية قلته

والنجربة لا تنفي وما ذكر من أن من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف البعيدة
فنقول إن أريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء أن القوة العاقلة تكون أتم اقتداراً فمفهومه وأن أريد أن القوة العاقلة تكون أسرع
فهي ما وجد أدارا كانه لم ولم يكن يجوز أن يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا يتنافى وقواع السكالات به على معنى أن يكون
في اقتدارها نقصان حتى بحيث لا يدرك ٩٢ أغاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار إليه ما نجس ما أو جسمانيه ما علم أحد

مشارك غيره في جنس وبما فيه من العقل كان أراد بالجنس المقول بتواطؤه وحق وكذلك الفصل
المقول بتواطؤه لأن كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما
أن عني بالجنس المقول بتشكيله أعني بتقديم وتأخير وقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً أو الشيء أو
الهيوة أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فإن أمثال هذه الحدود مستمدة في العلوم
مثل ما قيل في حد النفس أنها استكمال الجسم طبيعي إلى ومثل ما قيل في حد الجواهر أنه الموجود لا في
موضوع ولكن ليس تشكي في هذه في معرفة الشيء وانما يتوقف على البنية طرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل
تحت أمثال هذه الحدود والى تصوردها يخصه وأما حكماء تنه عن الفلاسفة أن اسم الموجودات ما يدل من
ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول بطل وقد ينه في غير ما وضع وما قاله أحد منهم إلا أن سينا
فقط وذلك أنه لما استعي عنده أن يكون جنساً مطلقاً ولا بتواطؤه واستعي أيضاً أن يكون اسماً مشتركاً زعم أنه
اسم يدل على لازم عام للأشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازم لم يقل في جواب ما هو
وأيضاً أن كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤه أو بتركه أو بزم أو آخر فإن كان
يدل بتواطؤه فكيف يوجد عرض مقول متواطؤه على أمور مختلفة الذات وأظن أن ابن سينا سلم هذا
وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متعلق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة
متعلقة في طبيعة واحدة إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد
صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة وإذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجودات ما يدل من الأشياء على ذات
متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجود مثل هذا الموجود في الأول
هو العلم في سائر ما يوجد في ذلك الجنس من أمثال ذلك أن تولد أحار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى
الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديمها وهي الدار هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة جارة
وكذلك الأمر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما شبه ذلك من الأسماء وأكثر ما يتبع ما يحتوى عليه
العلم الإلهي وهو من هذا الجنس والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الأعراض وما
قاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد
أجناس هذه الأشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والأمر عند القوم أشهر من
هذا وإنما غلط ابن سينا لأنه لما رأى اسم الموجود يدل على المصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على
المصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المطلقية ظن أنه
حيثما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك بل إنما قصد به المترجمون أن يدل
به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسباب
الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة
مشتق الآب المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يسمونه
إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفاعل أعني لفظاً هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لأن
أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو واسم صناعي
لا أقوى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

من الناس بالضرورة
أنه هو الذي كان موجوداً
قبل ذلك بعشرين سنة
والثاني باطل فالقدم
مثله أما الشرطية فلأن
الأجزاء الجسمانية
والجسمانية الموجودة
في تلك السنين قد يتطرق
إليها التغيير والتبدل لأن
الأجزاء البدنية قد تكبر
بالنمو والسن وقد تصغر
بالدول والهزال ولأن
الحرارة الغربية والحرارة
الحاصلة من الحركات
الضرورية وغير الضرورية
والحركات الحاصلة من
أشعة السكوا كبد دائماً
في التحليل والقوة العاقلة
في إيراد بدل ما يتحلل منه
دائماً وكل ذلك يقتضي عدم
بقاء الأجزاء الموجودة في
تلك السنين وإذا لم يتبق
الأجزاء الموجودة في سالف
الزمان الآن لم يبق الأمور
القائمة بها أيضاً وراكنت
أو أعراضاً لأن لم يبق
فلا بد أن تنتقل من محلها
عند تحللها إلى محل آخر
لا متاع قيامها بنفسها
فيلزم الانتقال على الصورة
والاعراض وأنه محال
وإذا كان كذلك امتنع
لأحد أن يحكم بالضرورة

أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان الثاني فلأن كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة
أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك (وجوابه) النقص إما اجبالاً فبان يقال ماد كرت بعينه قائم في الهيئة والشهرة فلو صح
بجميع مقدماته لم أن يكون لها نفس مجردة أو يتم لثقلون به وأما تفصيلاً فبان يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وإنما صدق
لو كان المشار إليه باباً هو مطلق الأجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الأجزاء الأصلية المخلوقة من التي وتلك الأجزاء من أول

العلم الى آخره غير متعدي ولا متدلة (لا يقال) الأجزاء البدنية سواء كانت أصلية أو غير أصلية فهي مشدلة متعديّة لأن أعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزءه مشاركا لكافة في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزءه مشاركا لكافة في ما كاليده والوجه والعين فان جزءا لا يدليس يبدو جزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبا من الاعضاء البسيطة وأجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة ٩٣ من المني أو زائدة حاصله من

الاعضاء بأسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي فلو تحلل الزائدة دون الأصلية المخلوقة من المني لم يلزم أن يكون مرجح لاننا نقول لا سلم أن أجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي ولم يلزم أن تكون الاجزاء الأصلية المخلوقة من المني لا تكونها من المني متحصصة بنسبة تتبع عن التحلل مادام البدن على حياته فتحلل الاجزاء الزائدة دون الأصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وأيضا لو صح ما ذكر لم أن لا تحلل أجزاء الاعضاء البسيطة أصلا أو تحلل بالأكية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا اذا جري تناسلهم على قانونهم من نقي الفاعل المختار (واما) على أصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان الفاعل المختار يحد وزان يحفظ الاجزاء الأصلية عن التحلل (الوجه الثامن) انه لا بد في الانسان من

التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحل بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموضوع اسم المحل لانه يشبهه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموضوع والموجود الذي هو معنى الصادق وهو الذي مفهوما هو غير مفهوما الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف إلى حوده وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضروري وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المتر جوب باسم الموضوع فان هذا هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموضوع منه جوهر وعرض لم أن يفهم من اسم الموضوع المعنى الذي دل عليه المتر جوب باسم الموضوع فان هذا هو الماهية بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها أرسطو وقع برمتيديس وما سيبس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال أن الموضوع واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين بان ارتضا في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهداهم مذهبه والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قالت قد قالت ان هذا العلم بالمشاهدة التي توحد من قبل الجنس المقول بالواطؤ لامن قبل الجنس المقول بالمشاهدة فاذا أنزل مع الله في مرتبة الاولى الألوهية باسمه مقول عليه ما يتواطى فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على وجود تقديم أصلا شترا كاف الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لم أن يكون المتقدم علة للتأخر (ثم قال أبو حامد مناقضاهم فنقول هذا النوع الى قوله صائغين) قالت اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشيء الذي بالقوة والشئ الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في وقت من الاوقات حالية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ماهو بالقوة فليس بحد عن يامن الفصل فبقارنته كل واحد منهما صاحبه بجهة مباشرة في وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن أن يكون علة لشروط وجوده فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود بان قربت الشرط بالمشر وطفيه وعندهم أيضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فالعرض وذلك أن ليس يتغير المقبول فيه من القابل الأمن جهة أن أحدهما بالقوة شئ آخر وهو بالفعل الشئ المقبول وكل ماهو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشئ الآخر ويخلق الشئ الذي بالفعل ولذلك ان ألقي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضروري وقان القبول انما يوجد ولا للجسم أو لما هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة وبالجملة ما لا ينقسم واما ما فعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الاما تشكك كقول فيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

حكم واحد يكون هو سامع ما به من اشياء مادنا قاله اسم فحسب لا متوهم ما عند كراهة نظامه متكررا عاقله مشتهيا نافر امتا لماملنا كارهها مريدا قادرا فاعلا لا نانا اذ بصيرنا لوني شئ وشكاه حكما ياباه حلوا وأمرأو باردا والحاكم على الامور لا بد أن يكون مدركا لها ولا بد أن من أمر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه الحسوسات بكل هذه الادراكات ولا ما اذا تخيلنا صور الحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كانه تحصيل لا هذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شئ يحسب كون الحس والحس حاصلين له ليكن أن يحكم

على الصورة الخيالية بانها الخيال لهذا المحسوس ولا اذا عاقلنا ماهية الانسان حكمنا بتوحيث تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني
وبعد تمحقه في الشخص القريب المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا لكليات والخبرات ثبات معا ولا اذا تخيلنا شيئا اشتبهنا او
غضبننا ولا يلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا
آخر لم يلزم من الخيال لا يلزم من الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا أن يصير عمر ومشيته باله فثبت من هذا انه لا بد في

الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) انما انما سلم أنه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون في البدن قوة تستخدم سائر القوى ويجمع عندها ادراكاتها ولا بد لا يبالغ ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم أنه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز أن يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكشيف آلة له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أين يلزم أن تكون تلك

كان المركب من موصوف وصفة ليست رائدة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما ضرورية وان كان مركبا من موصوف وصفة رائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضرورة أن يكون ذا كية وأن يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا لا فريعا انما الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكرير فيهما بالعرض أعني من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات رائدة على الذات ابش شيئا أكثر من وضعهم حتما فديما وأعراضا محمولة فيه وهم لا شعرون لانهم اذ افروا الكية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوسا فلم يكن هنالك لاحمال ولا محمول بان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لم أن يكون عاقلا ومعه قولوا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليبهم كنه اغما هو من باب تسميتهم اياه واحب الوجود وانما اذا استعمل بدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الأول ما الزموه من الصفات الواجبة الواجب الوجود ليس يصح لانه اذا وضع موجودا ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجودا واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاعلم أن يكون له أن ينقسم الى شئيين علة ومعلول ووضع المتكاملين الأول مركب من صفة موصوف يقتضي أن يكون له علة فاعلم فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو موصوف موصوفه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيهما الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا الاطالة فيه وأما ما قاله من ان الأول تعالى ان لم يستعمل في حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على أي جهة يستعمل وعلى أي جهة لا يستعمل وهو كونه مافارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم على نفي الاثنينية ليس عانع أن يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الأرض أو أحدهما هو علة المعقول والآخر هو علة المحسوس من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومعارضة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحرارة فانهما توجد في محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعة واحدة وذات واحدة لا طبائع مختلفة لزمن ضرورة في وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكونا متشركين في وصف ومتباينين في وصف والذي يتباينان به لا يحلوان يكون من نوع تباين الأشخاص أو من نوع تباين الأنواع فان كان من نوع تباين الأنواع قيل عليهم ما هم الاله باشترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لأن الأنواع المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد واما ما بين التضاد وهذا كله مستحيل وان كان تباينها بالتحقق فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وانها مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطوانات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى أعني من وضع أن الاول يفعل بوساطة علل كثيرة أو يضع أن الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا الى علة

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطالب (الوجه التاسع) لو كان عمل العلم من الانسان جسما أولى أو جسمانيا لكان ذلك الحقل منقسمه لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسمه لجاز أن يحل في جزئه العلم شيء وفي جزء آخر الحقل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان عمل العلم

ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وحوايه) انا الانسام ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلانسام انه لو كان منقسماً لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه ما يعان قيام الجهل بالجنب الآخر قوهم لان الشئ في محل لا يصادف حده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا نقول حكم الصفة ان تعدي محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا عن قيام الجهل بجزء آخر لصادفها باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يعدم يلزم من حوا ذلك

حوار كون الشخص الواحد عالم بشئ وحاله في حالة واحدة بل اللازم كون احدى الجزئين عالما بشئ والجزء الآخر جاهلاً ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والذمرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدلائل لجاز ان يقوم باحد نصفي الغالب الشهوة وبالاخر النصف الآخر الذمرة فجاز ان يكون الشخص الواحد بافرا عن شئ ومشتبه به في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما تقر من برهان تنهاى الابعاد ولا شك اننا نتصوره وم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعجز ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهبية يجب ان تكون مطابقة لما له الصورة

اولي بلية ما لو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض اعني ليس بعضها مطلقة لبعض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا (قال ابو حامد) فان قيل اعيا يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة انهم يقولون لا يتخلو ان يكون الفصل الذي يقع به الاثنية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود ان يكون فصله لا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كانه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والابيض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود اكل واحد منهما ما بالعرض وهما اثمان لان حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرطا في وجوب الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يحتجما في وجود اللون فهو يعاند هذا القول يعاند ثبوت احدهما ان هذا التعارض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطائعات وليس الامر عندنا كذلك بل اعيا نفهم من واجب الوجود امرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفى ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يتخلو ان يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا في كونه لا علة له ولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هناك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا وجه قساده هذا القول فيما زعمهم هو ان ما لا علة له نفى محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تحرى محرى الامعاء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السبب كالحاصلات والاسباب وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف اليجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات اليجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود ولا علة له فالهوس هو من المتكلم يمثل هذا القول لامن خصوصه واما المعادة الثانية فتخصيلها ان قوهم لا يتخلو ان يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا او ليس بشرط فان كان شرطا فلم ينبغ فصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان واحد منه اكثر من واحد فلا يتخلو ان يكون ما به ينقسم به لون عن لون شرطا في وجود اللون ولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم ينبغ فصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحدا منها شرطا في وجود اللونية فليس اللون فصل ينقسم به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العسكوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة به هنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية وعاندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير الماهية وزعم ان قوهم انما ينزه على هذا والفرق الذي اتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزموا من امر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك احدا ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء انزلت

والانهاية لا تحصل في الخارج الامقارنة اما المقدار واما العدد ولا بد ان يكون ذلك العدد عقارا لماهيات اخرى لا متناهي قيام العدد بنفسه ولو كان هذا المهوم عند تعقله حاصل في جسم او في ما يحل في جسم لو حجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يفتقر به مفهوم الانهاية لكن يمنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تنهاى الابعاد فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شئ

وأمتنع أن يكون ذلك الذي جسماً أرحالاً فيه وحيداً لا محالة أن يكون عندنا تعقلنا له خاص لا في جوهره مجرد عن المادة الجسمية وقد
المطلوب (وجوده) أنا أناسم أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد وأن يكون خاصاً لا في شيء وإنما يلزم أن يكون تعقلنا له حصولاً ماهية المعقول
في العاقل وهو ممنوع ولولسالم فلأناسم أن هذا المفهوم يمتنع أن يكون خاصاً لا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند
تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه أن كانت فهو لا وجود وكان الوجود للون
غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً لماهية اللون بل فصولاً لعرض
من أراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أن إذا قسمنا اللون فصولاً فقلنا أن الوجود للون بما
هو لون عما يكون بالفعل أما لأنه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرضاً للون وإنما
قسمه أجوهر اللون فاقول بأن الوجود عرض في الموجود باطل لهذا المعنى والاعتراض وحياته عن
الاعتراض كلام ساقط وقوله أنهم ينوون التثنية على نفي التركيب بالجنسي والفصل على نفي نوا ذلك
على نفي الماهية وراه الوجود في أبطنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام غير
صحيح فإن بنيانهم في التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهم الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فانه
مقي أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاداً البسيط كما وتحصل القول في هذا أن الطبيعة
الاسماء الواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد وكثيرة
ثم أن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة
أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى
ضرورة وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة
ضرورة وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضها علة لبعض
تنهى إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للوادة علة لاسمها فاما أن كانت اشياء مشتركة في
الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فانه هذه هي حال الاسماء الأولى الأربعة
أعني الفاعل الأول والصور الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من
هذا النوع من الفحص شيء محصل ولا يقضى إلى المبدء الأول كما ظن ابن سينا وأولاه واحد ولا بد
(المسلك الثاني) للالزام وهو ما نقول إلى قوله وكلامنا الآن عندهم (قلت) أما أنت أن كنت فهمت
ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعدها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطىة ولا عموم الأشياء المشتركة
بل عموم الاسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك
الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة في النار وعلى سائر
الأشياء الحارة ومنه اسم الموجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومنه اسم الحركة المقول
على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات والمستحتاج إلى توقف على الخلل الداخل في هذا القول
وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند الأقوم بتقديم وتأخير وأن فيها علة أولاً وهو العلة
في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها
علة لبعض وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول وليس يمكن أن تكون طبيعة واحدة والمعلول واحدة
بالجنس إلا في العمل التمهيدية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الأشياء
المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائر ما بل حركاتهم في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء
بسيط والأشياء المشتركة في معنى مقول عليهم بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط
وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور قيمته اثنيية لانه مهمل فرض له ثان واجب أن يكون في مرتبة

حصولاً مفهوماً لا نهائية
للجسم المتعقل له حصولاً
موجباً للاتصاف وليس
كذلك فان حصول الشيء
لشيء يقال لسان متعددة
لحصول المال أصاحبه
وحصول السواد للجسم
وحصول السرعة للحركة
وحصول الصورة للجسم
وغير ذلك وبهذه
المعاني يوجب الاتصاف
دون بعض وحصول
المعقول للعلة لا يوجب
اتصاف العاقل بالمعقول
أولا يرى أما نتعقل
الوجوب والامتناع
الدائنين مع امتناع اتصاف
قوتنا المذكور كتمه ما قوله
اذلا مع في الجسم الغير
المتناهى الى الجسم الذي
يقترن به مفهوم الانهائية
غير صحيح بل معناه الجسم
الذي يقترن به مفهوم
اللايهائية اقتراباً موجبا
لاتصاف ذلك الجسم به
وأيضاً هذا الاستدلال
يقضى أن لا يتصور
مفهوم الانهائية أصلاً
سواء كان المذكور جسماً
أو مجرداً أما الجسم فلما
ذكره المستدل وأما المجرد
فلا امتناع كونه غير متناه

لأن المراد به عدم التماهي إلى غير النهاية لاسباب التماهي مطلقاً
الأن يقال فرق بين حصول الانهائية في الجسم وبين حصولها في المجرد فان الجسم من شأنه أن يتصف بها لخصه وطائفة بوجوب عدم
تناهية بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلاً أنهم ماضدان لما حكم عليهم ما بذلك
لا بد من تصور لكل واحد منهما وجعله عاماً مقولاً واحداً لا يما إمامه أن يحكم عليهم بالجنس الواحد ولو كان الحكم عليهم مابداً

الحكم الواحد في جسمه أو جسمه في الوحد أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد ما أفليس لأحد
الجزأين الحكم الواحد على جميعه ما إذا لا يحكم على الجميع الأمن حصره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسمه في
فلا يحضره ذلك فلا يكون كما قالنا لكم عصادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسمه في وهو المطلوب (وجوابه) أنا
لأنه لو كان الحكم جسمه أو جسمه في الوحد أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض ٩٧

السواد وصورة البياض
متضادتين متمازمتين
وهو مجموع ال التعاد
أما هو بين عينه ما فقط
(ولو سلم حصصول
المتضادين صورتهما)
ولكن لا نسلم أن كل
جسم أو جسمه في لا يحضره
الجميع ولا لا يحوزان
تكون قوة جسمانية
يخدمها سائر القوى
الجسمانية فترسم صور
الاضداد في القوى
الحادثة وتصير تلك
الصور حاضرة للقوة
المحدومة وللمطهرات من
هناك (الوحدة الثاني
عشر) القوة العاقلة
التي هي النفس الناطقة
تقوى على أفعال غير
متناهية ولا شيء من
القوى الجسمانية تقوى
على أفعال غير متناهية
فلا شيء من القوى العاقلة
بقوة جسمانية فهي
مجردة وهو المطلوب
(أما الصغرى) فلأننا نجد
كل واحد منها يقوى بقوة
العاقلة على أدراك مراتب
الأعداد والأشكال اللتين
كل واحدة منهما غير
متناهية (وأما الكبرى)

من الوجود في طبيعته فيكون ههناك طبيعة مشتركة لهما اشتراك في الاشتراك الجنس الحقيقي فيجب
أن يفترقا بفصول زائدة على الجنس ويكون كل واحد منهما أمر كيان من جنس وقصه ل وكل ما هو ههنا
الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لأنه إن لم يكن
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك أنه كما أنه ليس
للخط الواحد من طرف واحد من أبعاده كدلالة الأشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها
نهاية من طرف واحد ما بين سبيلها يعرف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها
الأمم المتواطىء وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في المظن فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض
(المسألة الثامنة) في إطلاق قولهم أن وجوده لا يسلط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
بعض الوجود الماهي بل الوجود الواجب له كالمساهية لغيره والكلام عليه من وجهين إلى قوله لا تنفي
الوحدة (قلت) لم يقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك أن الرجل لما اعتقد
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يحضره أنه أن تكون ذاته هي العاقلة لوجوده في
المسكنات لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل بل لزم عدمه من هذا أن كل
ما وجوده زائدة على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الأول علة له ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بالار من لوازم الذات ليس بصحيح لأن ذات الشيء هي علة
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته
هي آنيته هو دفع ماهيته كما قال بل أعماها وإيجاب الماهية والآنية وإذا وضعت الوجود لاحقا من لواحق
الموجود وكان الذي يبطي وجود الأشياء في الأشياء الممكية هو العاقل فيجب أن يكون مالا فاعل له
أما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وأما أن يكون وجوده هو ماهيته لم يكن هذا كله مناه على غلط
وهو أن الوجود لا شيء لزم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم عامية الشيء هو الذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده وقوة قولنا هل
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول أرسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما
أدالم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لزم من لوازمه يقتضي وجوده وأما إذا فهم من الموجود
ما فهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأما ما كان ولا يفترق في ذلك
ماله علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائده من معنى الموجود وهو الرادبا صادق وإن دل على معنى
زائده على الذات فملى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجوده بالافتقار كالحال في الكل هي هذه هي
الجملة التي منها ننظر القدماء في المبدأ الأول فثبتوه وجودا بسيطا وأما الحكماء من أهل الإسلام
المتأخرين فانهم لما زعموا أنهم نظروا في طبيعة الموجود معاه موجودا لبيهم الأمر إلى موجود بسيط هذه
الصورة والطريقة التي يمكن عسدي أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات
الممكنة الوجودي جوهرها خاخر وجهها من القوة إلى الفعل أغما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعنى
فاعلا لا يخرجها ويخرجها من القوة إلى الفعل فإن كان المخرج هو أيضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون
له مخرج وإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا أعنى الممكن في جوهره وجب أن يكون هو المخرج

١٣ - تهافت ابن رشد
فلا يصح من أن القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك العمل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولأن تفعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) أنا لا نسلم أن
القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فصلا عن أن تقوى على أفعال غير متناهية فإن التمهق
عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن وأب الصور وهذا إنما لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على أفعال غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوة عاينها القوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيث لا تمنع الكبرى فإن الجسمانية
 حار أن تقوى على انفعالها غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فاهاتن فعل عن العقول دائغا عندهم واثن سلمنا انها
 تقوى على الفعل كما يقول ان أردتم بقواكم ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية فاهاتن تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد
 أفعالا غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من أنفسنا واحدا من ضرورياته يصعب علينا توحيده الدهن بحمولات كثيرة

دفعه واحدة (وان أردتم)
 انها لا تنتهي الى حد الا
 وتكون قادرة بعد ذلك على
 الفعل فسلم ولكن لانسلم
 حينئذ الكبرى فان
 القوة للجسمانية أيضا
 تقوى على أفعال غير
 متناهية بهذا المعنى فان
 القوة الخيلية لا تنتهي في
 تحيل الاشكال الى حد الا
 وهي تقوى على تحييل
 أشكال أخر بعد ذلك (فان
 قيل) كل واحد من
 القوى الجسمانية متى
 كانت باقية كانت قوية
 على الافعال كلها يجب
 انتهوا الى العدم والقوة
 العاقلة ليست كذلك لانها
 قوية على الافعال أبدا
 لا تمتنع العدم عليها
 (قلنا) لانسلم ان القوة
 العاقلة ليست كذلك وما
 ذكر من امتناع العدم
 عليها ممنوع وسياق
 الكلام على دليله ان شاء
 الله تعالى واثن سلمنا ان القوة
 العاقلة تقوى على أفعال
 غير متناهية أبدا ولكن
 لانسلم ان لا شيء من القوة
 الجسمانية يقوى على
 أفعال غير متناهية أبدا
 وما ذكر والبيان ذلك

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائغا طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير متناهية فاهما
 اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ما يمكن وجب ضروره ان يكون
 الموجب لها معنى الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره لا قد ظهر من أمرها وجوب المروءية
 الى غير متناهية أعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا لما كان سببلا الى
 حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير
 بواسطة الحركة التي هي من جهة تدعيه ومن جهة حادثه والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن
 سينا بالواجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام فان
 هذه الحركة ممكن ان يوجد الحادث في جوهره والفاصل عن الأزلي وذلك بان يقرب من الشيء نارة والعدد
 نارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكائنة العالسة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المتحرك واجبا في
 الجوهر ممكن في الحركة المكانيه وجب ضروره ان ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس
 فيه امكان أصلا لا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا
 ضروره لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود في هذا النحو من البيان كاف
 عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة فيقول ان الممكن الوجود يجب
 ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من
 غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب
 الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن محتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فصلا
 وخلا لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجب حدوث شيئا وطبيعة واحدة ويقال في تلك
 الطبيعة انها ممكنة من جهة واحدة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن
 نقض الواجب وانما الذي يمكن أن يوجب شيئا واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى
 مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في
 الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها
 ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يهمل بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود
 متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعمين كان من طبيعة الاقاريل العامة الجذلية ومتى حصل كان
 من طبيعة الاقاريل البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع
 الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعرية صفات نفسانية
 ونسبها الفلاسفة صوراً وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبدل على ذلك قوله تعالى أو لم
 ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دحان الآية وأما
 كيف حال طبيعة الموجودات الممكنة مع الموجودات الضرورية فكذلك عنه الشرع عليه من أهم الناس
 ولان معرفته ليست ضرورية في سمادة الجهور وأما الذي تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن محتزعة
 وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم محدث العالم أو لم يقل فساكوا اذا
 تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشرع هو انه انتهى

فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس
 العاكية المنطبعة في اجرامها فانها تقوى جسمانية منع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي أن شيئا من القوى
 الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليهم تأثير
 من النفس والنفوس العاقلة تقوى على ذلك من غير اراضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس العاكية لان قوتها على

البحر يكاتب القدير المتناهي به ما يفيض عليهم من تأثير العقل لا ما تقول لا نسلم أن القوة العادلة تقوى على الفعل غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المعارف ولم لا يجب وزان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المعارف فصل في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليهم بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير متناهية في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آله لا كتساب كالاتها اذا خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحية أن يكون آله لها

عن المفاحص التي سكنت عبر الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يرال الناس يتفكر ون حتى يقولوا هذا خالق الله فمن حاق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الاعيان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليد راقل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الاعيان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود الماهية الى قوله ما لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كلمة ملطقة سفسطائية فان القوم لم ينعوا الاول وجود الماهية ولا ماهية آله وجودا واعترفوا أن الوحد في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة آغا استغادها من الماعل واعتقدوا دوايد ما هو بسيط لا ماعل له ان هذه الصفة فيه است رائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مقابلة لوجود آله لا ماهية له أصلا كما بنى هو كلامه عليه في معاندهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم ينعوا وجود الماهية له باطلاق واعترضوا لماهية له بصفتها ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعلوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو بإيجابه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يحل من الشراسة والجهل وهو أقرب الى الشراسة منه الى الجهل أو تقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود صفة إيجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قوله افيه واجب الوجود هو فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الواجب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد كيف يكون هو الماهية والوجود ليس عاوية فكذلك ما لا يزيد عليه فان الواجب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي علة قولنا فيه انه ضروري وأزلى وكذلك الوجود اذا فهمناه منه صفة ذهنية لم يكن أمرا رائدا على الذات وأما ان فهمناه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجد المركب فقد يفسر ان يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الآن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العلم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلامعني لهذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون صائما (قلت) اما ان لا دليل له على ان الاول ليس بجسم الامن طريق انه قد صرح بهذه ان كل جسم محدث فما اوهى دليله وأبعد من طبيعة الدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلعة وما أخرى من يجوز مركبا قديما كما حكيتهم ههنا عن الاشهرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقدماء من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما لكن ان نقابا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فائستين في مواضعها وأما قوله في الاعتراض على هذا أقاما ابطالنا الى قوله كان معلولا فانه يريدانه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

فلا يضطر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية بقاء العلة المعيدة لوجودها وهي المادى المعارضة للمتمعة الغدوم (و جوابه) اما لا نسلم أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكرنا من الأدلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم قوله انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آله فلا يصح خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن حارا ان يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحقبة توجه أسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها امالادتها وأما انه خبرها أولا بسبب أصلا والكل باطل فعدم النفس بعد وجودها باطل أما انه ليس عدمها اسبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عدميا لا بد له من سبب بالضرورة

واما انه ليس لذاته فلا نهى لواقفت عدمها لذاته الما وجد لان مقتضى ذات الشيء لا يتحد عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يتخلوا ما ان يكون وجوديا أو عدميا لاجاز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجودا لنفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودا فعدمه مدخل في بقائها وكل ما ههنا شأنه ما ما ان يكون معدا لها لما نهى من اجتمعا على محله أو مكانها ولا يكون (والاول) باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا في حاله محل كالاعراض

أو كان كالاتحاد وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا حادثة في الجسم والثاني باطل أيضا فان ما لا يمنع به نفسه ما أن يتحد في وجوده
بما منع أولا يستدعي فإن لم يستدع فليس بعدم فاما لم يعلم قطعا أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا يمنع من حصول معلولها
بما منع على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء هو وجوده ما كان استدعي وجوده ما منع وجوده ما منع وجوده ما منع وجوده
على المحل أو المكان مجتمع لا يمنعها ١٠٠ للنفس فادامتنع وجوده ما منع وجوده ما منع وجوده ولا جاز أن يكون

ذلك النفس لا يعدم النفس
عدمه ما لا يكون عدمه
لكن عدم شيء لو وجوده
مستحيل في وجوده لأن
ما ليس لوجوده مستحيل في
وجوده الشيء لا يوجد
عدمه عدم شيء فذلك
الشيء لا يجب أن يكون
علمه المتضمن لوجوده
لأن العلة المتضمنة
لوجودها هي المبادئ
المفارقة وهي لا تنعدم
لاستلزامه انعدام
الواجب والاعمال الثلاث
الباقية لأن النفس
بسيطة وأثرها واجب ولم
يبق الا الشرط وذلك
الشرط لا يتخلو من أن
يكون جوهر أو عرضا
فإن كان عرضا فاما أن
يكون محله غير النفس
أو النفس والكل باطل
أما كونه جوهر فلا تعلم
قطعا أن الجوهر الما بين
لشيء الذي ليس بعلة له
لا يلزم من عدمه عدمه
وأما كونه عرضا غير قائم
بالنفس فهو أولى من
الجوهر في أن لا يكون
عدمه معدها (وأما

الوجود بداته لا يكون جسما لان معنى واجب الوجود بداته لعله فاعلمه من أين مع وجود جسم
لعله فاعلمه لا سيما اذا وضع جسمه باسطة غير منقسم لا بالأكية ولا بالأكية وبالجمله مركب قديم
لا مركب له وهي معاندة صحيحة لانه هل عنها الا باقويل جدلية وجب ما في هذا الكتاب لابي حامد
على العلة لا سفة ولله لاسفة عليه أو على ابن سينا كاهه أكاو يل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها
ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيبا عن الاشربة القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان
قدما فاذا وضعه ما نحن قديم ما من قبل ذاته ووضع الدات علة للصفات فلم تضر الدات قدعة من أجل
غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول وإن تكون الصفات قدعة من قبل علة
وهي الدات فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فلتقل ان الدات القائمة بداتها هي
الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيئا قديما بداته وأشياء قدعة يعبرها ومجموع هذه هو الاله
وهذا بعينه هو الذي أذكره على من قال ان الاله قديم بداته والعالم قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون ان
القديم واحد وهذا كاهه في غاية التناقض وأما قوله ان انزالنا موجودا لا موجودا هو مثل انزالنا
مركب الامر كاهه وانزالنا موجودا واحد اهذه الصفة أو كثير من ما لا يتقبل في تقدير العقل هو كله
كلام مختل فإن التركيب لا يقتضي مركبا أيضا يفتضي الامر الى مركب من ذاته كما كان العلة ان كانت
معلولة فانه يفتضي الامر الى علة غير معلولة ولا أيضا ادأدى البرهان الى موجود لا موجود له أمكن أن
يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى استغنت الماهية استغنى التركيب وان ذلك موجب لاثبات
التركيب في الاول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الاول وإنما ينفون أن يكون هو الماهية على
نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مجاري وقد تقدم من قولنا الاقويل المتقدمة التي تقال في
هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي الى موجود ضروري
وايه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجود من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو
الجسم السماوي وحركته الدورية ومن أقبح ما يقال على أصولهم ان كل جسم فاقوته متناهية وان هذا
الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية بالحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيبا عن
الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند العلة الا العلة الذي هو مركب من نفس وبدن
فان قيل لان الجسم الى قوله والجسم (قلت) اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من
التخليق التكوين كان الامر الصادق بالنسبة وذلك انه لا يتكون جسم قديما بشاهد الا عن جسم ولا جسم
متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولونه يتكون الجسم المطلق لكان التكوين من
عدم لا بعد عدم ولا يتكون الاجسام المشار اليها الا من اجسام المشار اليها وعن اجسام مشار اليها وذلك
بان ينتقل الجسم من اسم الى اسم ومن حد الى حد فغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان ينتقل من
جسم الماء الى الصفة التي باستقامتها انتقل عنه اسم الماء وحدته الى اسم النار وحدتها وذلك يكون ضرورة
من جسم فاعل اما مشاركت التكوين بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقدم وانما هو هل ينتقل
شخص الجسمية المخصوصة بالماء الى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم
واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

أن
كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية كالاعمال
والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو بشرط
فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان تنعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالا للنفس فيلزم أن
لا تبقى النفس العديمة السكال مع البدن كما لا تبقى بعدمه اذ لا يتصور استمرار وجود شيء بدون شرطه ولو كانت كمالات

النفس شرطاً في وجودها كانت الاعراض المضادة لكاملها بخبرية بان تعدوها وتطأها كالجمل المركب والافعال عن البدن
 فيلزم ان لا تبقى نفس شريفة مع وجود هذه الاعراض المتنافية للاعراض المكمل لها الا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها
 به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم به عدمها لقطع العلاقة بينها وبين البدن فغلافة النفس بالبدن ليست
 علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة والجسم في المكان بل ١٠١ هذه العلاقة اضافية تابعة لوجود

النفس وتغير الاضافة
 لا يوجب تغيراً في الشيء
 الذي هو له فلا يكون
 انقطاعها مبطلاً للنفس
 وادام يمكن انقطاع هذه
 العلاقة مدخل في عدم
 النفس على تقدير حواريها
 يمكن اعدام تلك الاعراض
 لها بسبب انقطاع العلاقة
 بل لادائها كان يختلف
 تأثيرها في ذلك الابطال
 بوجود العلاقة وعدمها
 فيعود هذا القسم الى قسم
 عدم اشتراط قطع العلاقة
 وقد تبين بطلانه (وحواله)
 ان يقال انه يجوز ان
 يكون المعتمد وحده
 ويكون اعدامها بالمعتمد
 ومزاجتها اعمالى محالاً أو
 مكافئاً (قولهم) وقد تبين
 ان النفس جوهر راسخ
 بجسم ولا جسماني (قلنا) قد
 عرفت انه لم يتبين بأدلتهم
 ما ذكره لعدم تمام ثبوت
 من تلك الادلة ولو سلم ان
 لا نسلم ان المعتمد الغير
 المنع على المحل أو المكان
 لو لم يستدع وجوده مانع
 على المحل أو المكان
 لا يكون معدماً (قولهم) ان
 العلة المعطية لوجود الشيء
 اذا كانت باقية ولا مانع من

ان المعطى لصور الاجسام التي ليست متعقبة ولا نفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة
 وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك الجسم متعقبة ولا غير متعقبة فانه اذا وضع هذا موضع ان السماء جسم
 متعقبة لم يمكن فيها ان يعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي
 في الجسم اعمالاً تعمل بواسطة الجسم وما فعل بواسطة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس اذا كان
 ليس من شأن الجسم ان يعمل صورة حرورية لانفسا ولا غيرها وهو شبهة بقول اولاطون في الصور
 المجردة عن المادة التي يقول بهار هذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحينئذ الجسم
 انما يفعل في حرارة أو برودة أو رطوبة أو يمتصة وهذه هي افعال الاجسام الداعية عنه عندهم فقطراً ما
 الذي يفعل الصور الجوهرية وهي خاصة بالمتعقبة هو وجود مفارق وهو الذي يسمى به واجب الصور ووقوف
 من الفلاسفة برؤن عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور
 مثلهما اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل اجساماً حية على ما شاهدنا من
 الحيوانات التي يلد بعضها بعضاً واما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام الداعية عنهم هي
 التي تعطى الحياة لانها حية ولو لم تكن غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكره ولذلك اعترض ابو حامد
 عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنبأ بها ان توجد الاجسام وغير
 الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور
 المتعقبة وغير المتعقبة وما عرّب تسامح ابي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس
 المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تفهم انه متى حذرت اقوال الفلاسفة من الصانع البرهانية عادت
 اقوال جلدية ولا بد ان تكون مشهورة او منكرة غير مبينة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان
 الاقوال البرهانية انما تتميز من الاقوال الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصنعة الذي فيه النظر
 فما كان منها دخلاً في حد الجنس او الجنس داخل في حده كان قولاً برهانياً وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً
 غير برهانياً وذلك لا يمكن الا بعد تجديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد
 المحمولات الذاتية فذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في ثمر تلك الجهة في قول من
 الاقوال الموضوعية في تلك الصنعة بان تفضل ابدان الصانعين فمتى وقع في النفس ان القول
 جوهرى لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صريح القول واما متى لم يطر هذه المناسبة بذهن الماطر
 او حطرت خطو راضيه فان القول طن لا يقي ولذلك كان الفرق بين البرهان والطن الغالب في حق
 العقل ادق من الشعر عندنا ابصر واخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وخاصة في الامور المسادية
 عند قوم عبي لا احتلاط ما بالذات فيهم مع ما بالعرض ولذلك ما يرى ان ما قبل ابو حامد من نقل مذهب
 الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرارها لم يمتدح في كتيب القوم على الشروط التي وضعوها
 انه غير لطيفة ما كان من الحق في اقوالهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقوالهم فالذي صنع
 من هذا الشرع عليه اغلب من الحبري حق الحق ولذلك علم الله ما كتب انقل في حده الاشياء قولاً من
 اقوالهم ولا استحسن ذلك لولا هذا الشرع الا لا حق للحكمة واعني بالحكمة المطرف في الاشياء بحسب ما تقتضيه
 طبيعة البرهان (قال ابو حامد) محبة عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى أو الشمس الى قوله ليس

حصول معلولها بمزاجته على محل أو مكان ولا بد ان يكون موجوداً مجموعاً واعياً يكون كذلك لو كان المانع محصوراً في المانع على
 المحل أو المكان وهو مجموع ولا نسلم انه لو كان معدماً كان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز ان يكون أمراً معدوماً في نفسه
 لا عدماً لشيء آخر (والانفصيل فيه) ان العدمي والوجودي قد يقال بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته
 الموصوف بوجوده له كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالمكان والحادث وقد يقال العدمي لما يعتري في مفهومه العدم والوجودي

بجمله وقد نشأ العدم في معنى الوجود في مقابلته في الوجود (فإن أريد) بالوجود معنى المعنى الأول فإذ كراه من المنع منه وكذا أن أريد به المعنى الثاني مع أنه لا انحصار لاشياء في ما هذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجوداً أو عدم ما هذا المعنى انتفاء المعدوم رأساً وكذا يتجه المنع المذكور أن أريد بالمعنى الثالث ألا يلزم من اعتبار المعدوم في مفهوم الشيء أن يكون ذلك الشيء عدماً لا مراً (وإن أريد) المعنى الرابع ١٠٢ فلا انحصار في ما هذا المعنى فيجوز أن يكون المعدوم أمراً آخر غير الوجود

بجسم أصلاً (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب بأصل لا يعتقدونه وانما يعتقدونه المتكلمون وهو قوهم ان كون السماء بقدر محدود ودون سائر المقادير التي كان عكن أن يكون عليها السماء هو اعملة محمصة والمخصص قد يكون قد عافان هذا الرجل قد عافا في هذا المعنى أو غلط فان التخصيص الذي رمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذي تريده الاشعرية اعما هو تمييز الشيء اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المقتابلين والفلاسفة في هذا الموضوع اعما أرادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامر من اما ان يكون ذلك أمراً ضرورياً في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة ان كانوا قد نسبوا المصانع الخالقي في الأول ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى المصانع المخلوقين الاعلى جهة الدم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما في كمية أو كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الخاتمة فيه فيقال لانه أراد ذلك للحكمة وعبرة في المصنوع وكما همتاوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه المصانع من أحله اعنى من أحل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فاعما يعمل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وان كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق بقتضى أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلاً في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلاً وكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى المصانع وكان كل انسان صانعاً أو نقول ان الحكمة اعما في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في المصانع الاول بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو وليد حكمة وان قصرت عن كثير من عقولنا وان الحكمة الصناعية اعما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعاً واحداً في غاية الحكمة فهو ماضر ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يقدر أن يحسن المصنوع من الحكمة البهيمة عدله نفسه فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الى الاول أبطالاً الحكمة في حقه وسلبه أفضل صفاته (المسألة العاشرة) في بيان تجهيرهم عن إقامة الدليل على أن العالم صانعاً وعله وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى أن كل جسم فهو حادث الى قوله وهي قدعة (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما جعل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى الرهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثاً أو قدعاً بالسن مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واحدة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

والعدم مع ان ما ذكر في بيان كون المعدوم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى (وإن أريد) بالوجود الوجود بالمعنى العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار أيضاً (ولانسلم) ان الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطاً فاقبالتما بها دور ويمكن المناقشة فيه ولا سلم ان العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجب وهو المبين في أن لا يكون عدمه معدماً لما تم قوله فان لم يشترط فيه ذلك تأرلى الاعراض بان تعدد النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كاللأنفس كلام خطابي بل شعري لا يقوم لاثباته شبهة فضلاً عن حجة وأيضاً لم لا يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس من البسدا بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما حار كون البدن ببعض حالاته معدماً

لوجود النفس من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة بينهم ما اضافته تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف فيه وهذا كما اذاجر يتابعهم على أصلهم من نفي القادر المختار (وأما على أصلنا) فانه قد اختار بعدم مجرد ارادته (والقول) بان العدم نفي محض لا يصلح أنرا المختار قد عرفت ضدهه في ما مر (وثانينهما) انهما الوكيات قابلة للفناء كما كانت قبل العناية باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لأن كل موجود يبق في زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساد باقية

بالفعل وقاسدا بالقوة أى له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تنق
عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول لئلا يكون متصفا به والالم يكن قابلا
له فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر
كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما حادثة في المادة فلا تكون النفس

بجردة هـ ذاحاف (فان قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل الاستعداد وجودها محلا للاستعداد عدمها (قلت) كون الشيء محلا للاستعداد وجودها هو مبين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء إما يكون محلا لاستعداد وجوده مستعدا لوجوده ومحلا لاستعداد فساده أى مستعدا لعدمه كالجسم فانه محل للاستعداد وجوده والسواد وهو تهيوه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل للاستعداد عدمه وهو تهيوه عدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه إذا فسد باقيا وبينه فالتنعس الباطنة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف

ان الخلد لا يساعد كبقية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد ارسطو ان بين كون الارض مستديرة نظاما ثم البرهان محذوفه ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الارلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشحناعات التي تلزم العلة أخذ يجيب عنهم وهو معاند لاجوبتهم فقال كل ما لعله له الى قوله هؤلاء (قلت) كل هـ ذاحاف وقع الجواب عنه والتعريف عبرته من الاقوال بل التضديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتدت عليه وذلك انه لما انقطعت الحركات عند ما اجرم السماوى وانقطع به التسلسل فثبت انه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وبس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوى ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فافقوا بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة وبعد الموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك ترى ابراهيم ملك كوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة أى لم يقولوا يكون بعضها اسبابا لبعض وجودها لعله الموجود المحسوس هو وجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وانكر والاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان عما هو انسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله لأصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من يمكن الوجود ماله علة لم تكن قسمة الموجودين الفاضلين فان الجسم ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضعيف وروى ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا له علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر في قطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جوز ان هذه من الضرورى ماله علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوى عند الجميع من الفلاسفة هو ضرورى بذاته واما هل الضرورى بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته فيصير نظرا ولذلك كانت هذه الطريقة مختلفة اذا سلكت فيها هذا المسلك فاما ما سلكه وهو مختل ضرورى لانه لم يقسم الموجودات الى الممكن الحقيقي والضرورى وهى القسمة المبرونة بالعالم للوجودات (ثم قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته اكون له اجزاء هي علة فان قيل لا يمكن ان الجسم الى قوله لأصل (قلت) هذا القول لازم لما لا شك فيه ان سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما وصل من سلكها فيما قلنا ابن سينا وقد قال انها اشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو بعد الأكل من أمور متناحرة وهى الحركة والزمان وهذه الطريقة غرض الى فيما زعم اعني الى اثبات موجود بالصفة التي أثبتوا القدماء من النظر في طبيعة الموجودات وهو حود ولو اقتصت لكان ما قال صححها لكنها ليست ثقة فعلى ذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فغاية ما يفتق عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لاستحصال كمالها بواسطة ويكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هـ ذاحاف الاستعداد انسوبا أولا وبالذات الى تعلقها بها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به ونائبا بالعرض الى وجودها في نفسها ان هذا الاستعداد كان لفيضان الوجود عليهما متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها اليتبع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مبادئية له والشيء لا يكون مستعدا لها ومباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا

لاستعدادات متعلقة به كذا يكون محلا لاستعداد انقطاع متعلق به اذا خرج من المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها
وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها بالذات ولا
بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) ان الالزام ان القابل
للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدمه والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحقيقا ويحل فيه

الفساد على قياس قبول
الجسم للاعراض الحسالة
فيه بل معناه ان ذلك الشيء
يعدم في الخارج بطريق
الفساد واذا حصل ذلك
الشيء في العقل وتصور
العقل معه عدم الخارج
كان عدم الخارج قائما
به في العقل على معنى انه
يتصف به في حدته في
العقل لا في الخارج اذ ليس
في الخارج شيء وقبول
عدم قائم بذلك الشيء فيجوز
ان يكون استعداد
فسادها قائما به لا يلزم
كون النفس مادية (ولو
سلم) ان القابل للفساد
يجب وجوده عند حصول
الفساد ولكن لانفسه
يلزم منه كون النفس
مادية واذا يلزم ذلك لو كان
محلا لاستعداد سادها
بجسمها او مادة جسمية وهو
ممتنع ولم لا يجوز ان يكون
محلا قائما بنفسه او محلا
لنفس او اجرامها محلا
لجزئها الآخر (لا يقال)
اذا كان ذلك المحل الباقي
محردا قائما بنفسه كانت
عاقلة لما ثبت ان كل محرد
قائم بنفسه عاقل وكانت
هي النفس لا محلا للنفس

واجزائه صدق على العالم واجزائه واجب الوجود هذا كله اذا سلم ان هذه نام وجودها واجب
الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي سلكتها في اثبات وجودها ليست رهيانية ولا يقضي
بأنطبع اليه الاعلى الخوالدي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعنى ضعف هذه الطريقة عند من يضع
ان ههنا جدينا بباطن غير مركب من مادة وضوء وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قديما من
اجزاء بالقول فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه اعنى
بسيط او من قبل هذا الواحد صار العالم واحدا وذلك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون ههنا قوة وحسية
سارية في اجزاء العالم كايو جدي في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا
ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل الرباط القديم والى انطقدم والى ان الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كاش فاسد
بالنقص غير كاش ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل ان لم يكن فيه ان يكون غير كاش ولا
فاسد بالنقص كالحال في العالم فتدرك الخالق تعالى هذا النقص الذي خلقه هذا النوع من التمام
الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كبر من
أصحاب ابن سينا موضع هذا الشك قد تأملوا على اسبغناه هذا الى اى وقالوا انه ليس يرى ان ههنا
مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته
المشرقية قولا وانما ههنا فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق قائم بمرور ان الالهة عندهم
هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ
الاول من طريق الحركة واما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مامرة وبيننا الجهة التي منها يقع
اليقين وحلها جميع الشكوك الواردة عليها وتكاملنا ايضا على طريقة الاسكندر في ذلك اعنى الذي
اختاره في كتابه الملقب بالمسأدى وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة اخرى لكنها
مأخوذة من المسأدى التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاشهر في ذلك هي
طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندى على ما أضفه كانت حقا وان
كان في الجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمه العلم بأصناف الممكنات الوجودية الجوهر والعلم
بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر
الجميع ما يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني
يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوته اصل لا في الجوهر ولا في غيره وذلك من
أنواع الحركات وما هو كذلك فليس يحسم مشال ذلك ان اجرام السماوى قد ظهر من امره انه واجب
الوجود في الجوهر الجسماني والالزم ان يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من امره انه ممكن الوجود
في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والايكون فيه قوة أصلا
لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا يكون ولا يغير ذلك من أنواع التغيرات وما هو
بهذه الصفة فليس يحسم أصلا لا قوته في جسم واجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر
لما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع واما بان النقص كالحال في الاجرام السماوية (المسألة الحادية
عشر) في تمييز من يرى ههنا ان الاول يعلم غير هوية علم الاجسام والانواع بنوع كلى (قال أبو حامد)

ولا يخرج منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خاف ومع ذلك
فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر محرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لانسلم ان كل جوهر محرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا
نسلم لزوم كونه النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها تكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أى تعالى كان
ويجوز ان يكون المشار اليه بانها تدبر في البدن مركب من جوهرين احدهما عال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون

شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لأن مطلوبهم بشيء النفس بعد البدن لا بقا وجوده مجرد عاقل بعد البدن مطلقا (والامام) جهة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما يستعمل بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما أن ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما أن إمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك إمكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما أن الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجود ما يحدث قابل للوجود

الطارئ على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشئ الذي يكون محلا لامكان عدم ما يستعمل قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر انعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين أن يكون فيه أمر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حامل إمكان ذلك العدم قسلا طريان العدم فلزم تركب النفس من حامل إمكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فحينئذ يسئل الكلام الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد أن تنتهي الى اصل لا يكون فيه تركب والالزم تركبها من أمور غير متناهية لتحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ ولا يجامعه فان قوة الابصار للسواد مثله الوجودية في العين قبل ابصار السواد

فنعول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول اعماقه توطئة ليعقاس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم اكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين ذاهق قوهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف طهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون جسم قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث يلزمهم أن يصنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولامثاليا شعريا والاقوال المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر رخصتها فلا هو ذلك انه لا شئ انعدم من طماع الموجود الكائن الفاسد من طماع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في العصور المقسمة له وذلك ان تباعد الازلي من المحدث انعدم من تباعد الانواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى العائيب وهو ما في غاية المفارقة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي العائيب ظهر لهم ما يشترك الاسم اشتركا لا يصح معه التفرقة من الشاهد الى العائيب وذلك ان الحياة الزائدة على العقل في الانساب ليس تنطابق على شئ الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما المتكلمون فانهم يصنعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق ما ذن اما ان لا يثبتون للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها هي نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك والهم في الاول هما نفس الحياة وبهذا فان معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتتمام ما ينقصه ما في ذاتها والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والعمل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل يحدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالها ما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشهوة لا توجد الا في جسم فانه ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قبل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالصديق يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهم او يصدر عن افضل من الصديق دون الآخر عن العالم لهم ما يسمى العالم فاصلا ولذا لا يقولون في الباري تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاصلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أوردوا هذا كما أوردناهم به من جهة الخلل كان قولنا مقنعا لبرهاننا فعليه أن يتطرق في هذه الاشياء ان كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلت الصنائع التي فعلها البرهان فان الصنائع البرهانية اشبهه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة ان يعمل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يعمل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أخرى بذلك من شأن الصنائع واعمالها في القول في هذا العمل لا

هو ١٤ - نهايت - ابن رشد
بالعمل فاذا حصل ابصار السواد بالعلم لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار ولو انعدم الشئ البسيط امكن إمكان العدم حاصل لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصل قبل العدم بان ما أمكن عدمه ليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

لومشأ التلبس وصفهم الامكان وصفهم الاخلاق ومعه وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره عليه نظر (أما أولا) فلان ما أوردته من
التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجود والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل
فلان لم أن الشيء الذي لا يتصور له الوجود كان ١٠٦ امكان الوجود حاصل لافعل العدم (قوله فان ما يمكن عديمه فليس بواجب

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة واصناف الاقوال كثيرة فيما برهانية
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تنافي بغير صناعة ظن بالا قائل البرهانية انها تنافي بغير صناعة
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصناعة البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم
يمكن فيما قول الاصحاب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب
فليس هو قول اصحاب برهاننا وانما هو افعال غير صناعية بعضها اشداقنا عامين بعض فعلى هذا يدعى
أنهم ما كذبوا ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهاوت من الفرقين جميعا وهذا كله عندى
تعد على الشريعة وتخص عمالم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقتصرة عن هذا وذلك ان ليس كل
ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من
عقائد الشرع فانه يقول عن ذلك مثل هذا التحليل العظيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل
ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقتصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى
التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما
ان الطبيب انما يفحص من امراضه على القدر الذي يوفق للاسعاف في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة
مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم
وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكنت عنه الشرع اتم وخاصة
في المواضع التي يظاهرها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف العقلاء في هذا الجنس
فمنهم من بقي القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبتوه وهم أهل القياس وهذا بعبارة هو لاحق في
الامور العملية وأهل الظاهرية في الامور العملية أشهد من الظاهرية في الامور العلمية والمسائل من
التقاضي في أمثال هذه الاشياء ليس يخول أن يكون من أهل البرهان أولا يكون فان كان من أهل
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا العموم التكام هو خاص بأهل البرهان
وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان ولم يكن من أهل
البرهان لا يخولوا بكون مؤمنا بالشرع أو كافرا فان كان مؤمنا عرف ان التكام في مثل هذه الاشياء
حرام بالشرع وان كان كافرا لم يدعى أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعة ما هيده الالهية التي ما من سكوت عنه فيما من
الامور العلمية لا وفنده الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذا قد تقرر
هذا تدرج الى ما كنا سنبه به مما دعيت اليه الصرورة والافانته العالم والشاهد والمطلع ايا ما كنا استعبر
أن تكلم في هذه الاشياء هذا الجمهور التكام ولا يوصف ابو حامد الطرق التي منها اثبت التكام
صحة العلم وغيره على انه في غاية البياض الكون في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ
بقايس بينهم ما بين طرق الفلاسفة في هذه الصناعات وذلك بل خطي فقال مخاطبا بالاعلاءة فاما
أنتم فما قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راداعا لهم فنقول قواكم الى قوله وفي الدليل
عليه (قلت) اول ما في هذا الكلام من احتلال حكاية المذهب والحقه علمه ابا ما أورد فيه من
المقدمات التي أوردناها على انها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لم يبين عندهم
ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصفورة وان الصرورة هي المعنى الذي به صار الموجود

الوجود لا يفيد المطلوب
لان اللازم منه هو امكان
الوجود بمعنى مقابل
الوجود والامتناع وهو
ليس مطلوب والمطلوب
امكان الوجود بمعنى مقابل
الفعل وهو ليس باللازم وان
أريد ما هو مقابل الوجود
والامتناع فلا فساد في
اجتماعها مع الوجود
بالحال بل يجب الاجتماع
لان الامكان بهذا المعنى
لازم للماهية المكننة لا ينفك
عنها بحال (واما ثانيا)
فلان الظاهر من تقريره
الاول ان ما ذكره استدلال
بامكان عدم شيء عن آخر
وامكان عدم شيء عن آخر
وان لم يقتض وجود ذلك
الآخر بل يكفيه امكانه
لكن عدم الشيء عن آخر
يقضي كون ذلك الآخر
محلا لما انعدم به قبل
الانعدام ثم كونه محلا
لعدمه وقت الانعدام اذ
عدم الموجود عما ليس
محلا له غير معقول ولا
يتصور كون الشيء العدم
محلا لوجود خارجي فتبين
كون ذلك المحل موجودا
خارجيا ولا يضر كون
الامكان اعتبارا عقليا بل

الصح في الرد عليه أن يقال سلمنا ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا محال ذلك
العدم كالبسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق بوجوده محمل (واما ما لا يتعلق بوجوده
محمل) فليس له الامكان عديمه في نفسه ومحله ليس الادراك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا لا يقتضي وجوده
مع عديمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحتمل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

بالاعراض الخالصة بل معناه ان ذلك الشيء يعدم بطريق الفساد على تآثر زناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو متعلق
 الوجود بالحمل لانه لا يعدم استعداده سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امر مابنا لا يستحال قيام استعداد الشيء عما به فتنه ان يكون محله شيئا متعلق
 به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويذهب الجواب (قلت) لان سلم ان كل حادث ١٠٧ لا بد له من استعداد سابق على

وجوده فانه مبنى على ان
 المبدأ موجب لا محذور
 عرفت انه غير ثابت (ولو
 سلم) ان كل حادث لا بد له
 من استعداد سابق على
 وجوده فلا نسلم بكونه
 وجوديا وانه يتمتع بقيامه
 بذلك الحادث وان سلم
 ذلك فلا نسلم قيام استعداد
 بعمله فان النفس عندهم
 حادثه وليس استعداد
 وجودها قائما بعجلها اذ
 ليس لها محل عندهم بل
 انما يقرم استعدادها
 بالنفس الذي تتعلق به
 النفس فتلقى التسدير
 والتصرف

فوفصل في ابطال قولهم بنى
 الدهر وحشر الاجساد
 واعلم ان الاقوال الممكنة
 في امر المعاد لا تزيد على
 خمسة وقد ذهب الى كل
 واحد منها جماعة (أحدها)
 ثبوت المعاد الجسماني فقط
 وان المعاد ليس الا هذا
 البدن وهو قول نفاة
 النفس الناطقة المجردة
 وهم أكثر أهل الاسلام
 (وثانيها) ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول
 الفلاسفة الالهيين الذين
 ذهبوا الى أن الانسان

موجود او هي المدلول عليه اما الاسم والجدوع ما يصدر بالفعل الخاص عن وجوده وجوده والذى دل
 على وجوده الصوري الموجود وذلك انه لم يأت له والجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بوجوده وجوده وجود
 وقوى مفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفعة بالشيء الذي هو به فاعل
 وذلك ان الفعل نقض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة
 التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تستلخ عنه
 الحرارة و يقبل البرودة بالبرودة كس فلما اتفوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفة وعلى ان جميع
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة وجوده والى الجوهر
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كماله في الكون اذ كان غير مميز عنه بالفعل ثم لما
 تعد حواصير الموجودات تبين لهم انه يجب ان يرتقى الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل مسمى من
 المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر باعلا غير منفعل اصلا ولا يلحقه كلال ولا تعبد ولا ساد اذ كان هذا
 اعلى الحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه
 لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهره هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في
 الموجودات الفاعلة المفعلة الى جوهر هو فعل محض وان يستطاع انسل هذا الجوهر وبيان وجوده
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالقدرة الذاتية الخاصة به هو موجود في المنة الثالثة من
 الكتاب الذي يعرفونه بالسمع الطبيعي فلما اثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الهيولانية في حدودها فوجدوا اقرب الى الفعل وبعدها بالقوة
 لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها والى النفس من هذه
 الصور رأوها تفر عن المادة الخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية او ليس من الصور
 المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولى علما وان علة
 الادراك هو التبري من الهيولى والى حدود العقل غير منفعل علما وان العلة في كون الصورة جمادا
 او مدركة ليس شيئا أكثر من انها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا
 محضاً لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني واقعية طبيعية ليس يمكن ان تنسب
 في هذا الموضع التبري البرهاني الا لوجه ماشاه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك
 شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق او في ارتياض وانه غير ممكن في هذا النحو من الطرق رفقوا
 على ان ما ليس منه فعلا اصلا فهو فعل وليس بحسب لاس كل منفعة من جسم عندهم في مادة فوجده
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الاوائل التي استعملوها في بيان هذه
 الاشياء لا في هذه الاشياء انفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل في هذا وقفا وعلى ان هذه الموجودات
 عقل محض ولما رأوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة وفي ادعائها يخرج على النظام العقلي الشبيه بالنظام
 الصماحي علما وان ههنا علة هو الذي انادى هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على محو فعل العقل
 فقطعوا من ههنا الامر من على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي افاد الموجودات
 الترتيب والنظام الموجود في ادعائها علما وان هذا كله ان عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة واعلم البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعاد بين
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام المزالي والخليلي والراغب
 وابن زيد الديني وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شي منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يمتدحهم ولا يذمهم لافي
 الملة ولا في الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

هي المزاج فتتقدم عند الموت فيستحيل اعادة اوعي جوهر باقي بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المظهرة فلما تقدم تقرير مذاهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذاهبهم فتقول ط- في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (أما المقام الاول) يتقرر بركابهم فيه هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية لذة والماروحانيين لان اللذة ١٠٨ هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير والالم

هذا الموحود ليس ما بعقل من ذاته هو غير ما بعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وأنه لا يصح فيه التفسير المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته أو غيره أو يعقل ما جاعه قائم يقال انه ارعقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته بليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والازم وقياس حمل امازائد واما أكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس بعقل وهو في مادة فيا ليس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل أو قريية من الأوائل واذا تأول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشكل صحيحا المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأتى مقابل المقدم لا كما زعموا انهم استثنوا مقابل المقدم وانتهوا مقابل التالي لكن لما كانت است اوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق أنت وغاية الشهادة لاسماعنا من لم يسمع قط من هذه الاشياء على قد شوش العلوم هذا الرجل تشو بساغفيله المخرج القلم عن أهله وطريقه (قل أبو حامد) الفن الثاني قولنا اما وان نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا أشنع ما هو ان الماري تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل ليكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور المنة من الشمس ثم حكى عنهم انهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس يتفوقون الارادة عن الماري تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية اغما هي لوجود نقص في المرديد وانفعال عن المراد اذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة واغما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضرور يراطيبه بالذليل بلزم عن طبيعة العلم صدور العمل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم المضد ينلزم أن يصد عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه بدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة فكذلك ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم يريد عن علمه ضرورة وأما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي باطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادي منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة معقول عليهم ما يشارك الاسم كما ان اسم العلم كذلك أعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة له عنه وهذا هو المفهوم من ارادة الانسان والماري تعالى منزعه عن أن يكون يديه صفة معلولة ولا يفهم من معنى الارادة الا ضرورة العمل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالاضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالاضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان هذه صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو اننا سلم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عن ماصد رنه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علما لان علما ناقص ومما حرم العلوم (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرس من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كالأوآفة بخمسة ان بها فان للذات قوة كالأوآفة بكيفية الجسدية مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي نتي حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كليم ما في اعادة اللذة متساويا ولله ساهرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والذمات المتناسبة وللأبصار كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة وللسهالة طوح اللبنة السامعة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهرها عقل كمال وآفة يخصان بها وكما ان يتنل فيها صور الموجودات من بدء من المبدأ الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهياتها وقواها ثم ما دون ذلك الى أن يتنل فيها صور جميع معلومات المنة مثلا

يقيننا خاليا عن شوائب الطنون والادهام وآفها هي أن تكون منتقشة بصد ما هو الواقع وأورد عليهم بان عقل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشاقت الى حصوله عند فقدته وانفذ به عند وجدانه وتألقت بمحصل الجمل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالها وتشتاق الى حصولها وتألقت بمحصل اضدادها كاشتياف القوة الهاصرة الى النور وتألها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبدعم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدتها

والالتذاهب عند وجودها وأعداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشغولة بفكرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتأني مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالنداء إذا عرض على المارقة لا يحس بالألم فإذا فارت البدن وانحطت عما شغلها شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالنداء المعروف على النار إذا زال خدره بعبء ثم ان النفس إذا حصلت ما هو كمالها في حياتها الدنيا براسطة الآلات البدنية فإذا فارت البدن عند خرابه وسووجه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها بطلان مزاجه يبقى كمالها المتكسب فيها لأن

جوده والنفس الذي هو
العلة القابلة لذلك الكمال
موجود بعد المفاصلة لما
عرفت فيما سبق من أنه
النفس بأقضية بعد خراب
البدن والعقول المعالة
وفي العال المعالة له بأقضية
أيضا ومضى كانت العلة
القابلة والقابلة للشيء
موجودتين وحب حصول
ذلك الشيء والألم تخاف
المعول عن العلة النامية
وهذا ظاهر الاستحالة
فثبت أن ما هو كمال للنفس
حاصل لها بعد مفارقة
البدن إذا حصلت له حال
تعلقها به ولا شك في أن
هذا الكمال خير القياس
الها وانما مدركة لحصول
هذا الكمال لها من حيث
هو كمال وخير ما ذن هي
ملتدة بذلك بعد المفارقة
وكذلك حال الأم ما ن
النفس إذا عرفت في
حياتها الدنيا بالاكساب
النظرى أن لها كمالا ولم
تكتسبه بل اكتسبت
ما يتنازه وهو الجهل المركب
أول ما تكتسب شيئا منها
بل أشبهت بما صرفها
عن الكمال من الأمور

لوقفة إلى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالشيء ثم
أجاب هو وقال قلنا هذه الشاعرة إلى قوله بالارادة (قلت) يريد به يجب عليهم أن كانوا من أوحدا وأنه
يعرف مصنوعه من قبل الشاعرة أن يلتزموا هذه الشاعرة كما قالوا في شاعرة أخرى من قدم العالم ونفي
الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال لم تتكررون على من قال إلى قوله وهذا
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكيه ما ذهب القوم في الجمع بين
قولهم انه لا يعرف الا ذاته وأنه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الدار
تعالى هو الموجودات كلها وأنه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا
الفصل مشهورة جدلية لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجزمهم ما جزم ولا
بهم ما شاركه أهلا ولا بالجللة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من
اللامعة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وحالة المقدمات التي يحكيها ابن سينا في
تثبيت هذا المذهب وبستهه لها هو ايضا في معانته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان
ويروون نقلت إلى الباري تعالى وذلك لا يصح لان المعروفين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما هو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على غير علم الانسان
بالشيء الذي يفعله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو
التصور بالعقل وما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أن حرامه وذلك ان كل من يفعل من
الناس فعلا لا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان
يعرف العاقل العاقل للأوزم التي تلزم عن فعله الأول ونقول له ان هذا الأمر موجود في الذي يفعل
بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمد هو في تثبيت العلم للباري
تعالى في تثبيت الارادة له ولهذا قال في هذا الأمر لا يلزم من فعله في انه ليس يلزم أن يكون الأول بعقل
عندهم من الغير الا العقل الذي لم يزل منه أولا وهو العلة الثانية والمعول الأول وكذلك ما حكى عنه من
انه لو كان يعلم ذاته ولا يفعل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه
مضى فهم الانسان انسانين أحدهما لا يفعل الا ذاته والآخرة يعلم ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي
يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يفعل ذاته ولا يفعل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا متفعل والآخر متفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقطة ولما
احتج عن ابن سينا بمقدمة سلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان
في الفلاسفة الارادة وتعميم المحدث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر وان لا يشعروا ان الأول يعلم
غيره لانه اعلم بالفاعل العاقل مقوله الذي هو غيره من حيث هو مبدله قال ان هذه الشاعرة إنما
تلزم الفلاسفة فقط يريد كون المعول الذي هو الانسان أشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم
اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد
تقدم انه ليس بصحيح أعني في الارادة عن الباري تعالى وانما ينفى الارادة الحديثة ولما احتج عن ابن
سينا بمقدمات يظن انها عامة للعالمين المحدث والأزلي أخذ يمتنع عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب

الدنيوية والذات الحسية الحسية فاذا فارت تألمت بشفها لاشتهائها إلى الكمال الغائب عنها وعدم الالتفات في حياتها الدنيا
إلى كمالها العائت وعدم التألم بفوائده لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الخاصة بالنفس أقوى من اللذة
الجسمانية لوجوه (الأول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية أشرف
من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشرطية) ولان

المادة هي ادراك الملائكة وأما ان المتقدم حتى أما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك الا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك طاهر النقي وباطنه فتعبر بين المساهمة وعوارضها وتصل بين الجزء الجنسي والجزء العنصري والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شئ اقوى من المقتصر عليه (و اما الجزء الثاني منه) فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر

من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال سمعتموه على من قال من العلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما يحتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان هذه الادراكات كلها ان كانت لتقص في الادنى فالباري تعالى منزعه عنها فهو يقول لا ينسب اليه كما انتمت مع اصحابك ان كونه لا يدرك الجزئيات ليس لتقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لتقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله ان علمه ليس يقتضي فيه الصدق والكذب المتقابلان بل الذي يقتضي الصدق والكذب هو العلم الاسافي مثال ذلك ان الانسان يقول فيه اما ان يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انه مامتناصرا اذ اصدق احدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا اعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه بلم يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفية الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها وهذا هو الذي يقتضيه اصول العلاسفة القدماء عنهم واما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بعمدهم ولا لازم لأصولهم فان العلوم الاساسية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم البارئ سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المدفوعة عنه وادانقر ردها فدفعت الزاحمة من جميع المشاجرة بين ابي حامد وبين العلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فليدكر نحن هذه الابواب ونسبها فيما على ما ينبغي هاو يدكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم يارادته الى قوله عن الخطر والخيال (قلت) من اعجب الاشياء ذواتهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث تجدها تحدث عن الطيبة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث عن الطيبة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكانت الارادة مأخوذة في حده ومعلوم ان حدوث الحادث هو الموجود بعد القدم والعالم اذ كان حادثا وان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادئ امور طبيعية اخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الارادة ولا تكن اذا ثبت انه وجودي فاعل اول اثر وجوده على عدمه وحب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا لوجوده والمربد كما قال يلزم ان يكون عالما فدفد شاركتهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين انما صار مقبولا لان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن العلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن البارئ تعالى يصدر على طريق الطبع فنقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلها الجهات تسببها المقتضى ان وليس يقتضي الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو فهوم الارادة هي انما هي الارادة في الحيوان هي الحركة واذا كثر الخلق ينزعه عن حركته فهو ينزعه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريدانه عالم

العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شئ من ذلك بل مدركا كية الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف لون بعبء جدا (الثاني) من تلك الوجوه انه لو لم تكن المادة العقلية اقوى من المادة الحسية لكان حال البرهان بين الجبر وغيره اما مساويا لحال الملازمة او اطيب والثاني ظاهر الفساد فاقدم مثله (الثالث) منها ان لذة العاسة ولو في امر خسيس كالشطرنج والتردو ما يجري محراها من اللذات مؤثرة في الانسان على لذات بطن انها اقوى اللذات الحسية فان الذي يجد استظهارا في شئ من ذلك هو حب له ان يكون غالبا ايا عرض له مطعوم او منكر عرضا رقصهما وان لذة نيل الحشمة كالغاية وغيره مؤثرة ايضا اعلم ان كبر المعين على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وان لذة اشارة الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة جدا لكرهه على لذة التمتع به وكل ما هو اثر عند شخص فهو راد باقيا

بالضدين

اليه فلهذا اللذات الباطنة مستعجلة على الحسية الظاهرة وادان كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية تشبهية على اللذات الحسية فالعقلية في استعمالها اولى وقين على ذلك حال الابليس وتصل كلامهم في احوال النفوس بحسب الشهادة والشاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاقمة فادان الحق فان لم تسب عاقبة البدن هذا آت رديئة واخلاقا ذميمة فوجب المنيل

الى الشهادة البدنية والادوات الحسية التذت يوجد ان ذاتها كذلك التذات اذ اباها وبثت باذراك كالاتها البتساجس ومديا كالمؤمن
المتقى على رأينا وان اكتسبت هيئات رديئة بملابسها للبدن ومباشرتها للارذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتهيات العانية
تألمت تألما عظيما واشتاق الى مشتهياتها التي اُفت بها وقد حيل بالموت بينها وبين 111 ما تشتهى فتكون كالعاشق المهجور

الذي لم يبق له رضاء الوصول
ولكن هذا التألم لا يدوم
بل يزول آخر الامر لان
نسبة الهيات التي حصلت
لها لاسية الامور البدنية
نهي تزول بزوال ما استفدت
منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات محتلفة في
شدة الرذالة وضعفها
وسرعة الزوال وبطائه
وبخلاف التعديب بها بعد
الموت في العذاب والكيف
وهذا كما يؤمن الفاسق على
رأيسا وان لم تكن سبب
الاعتقادات الخفية فان
عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كالا
تألمت بعد المفارقة
لاشتياقها الى الكمال
الغائب عنها سواء اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت
حاجدة له من حيث
المادية وان كانت معترفة
بمن حيث الآلية او
اشتعلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال مما
ليس بمصادله فصارت
معصية عنه ولم تشغل
شيئا لئلا تكسبت في
اكتساب الكمال فصارت
مهملة اياه واسوؤهم
حالا هم الذين اكتسبوا

بالفرد ليس فلو كان فاعلام من جهة ما هو عالم فقط ليعمل الفنديس معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله
احدا الفنديس باختيار ومما يفسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة
وهم لا يميزون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لم يقض امر عارض
وهو كقول الشيء في غير موضعه وهذا كالمسرى يقصره والبارى سبحانه منزعه عن هذا الطبع وبطلقون
ايضا اسم الطبع على كل قوة تصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فبعضهم
ينسب هذه الطبيعة الى الشهادة العقلية وبعضهم يقول بان ليس لها عقل واعا تفعل بالطبع وهم يقولون انها
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصاعدة التي تتحرك من ذاتها وهذه تصدر عنها افعال مرتبة
منظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رتبهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما
أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم ان يوجد ما من يصح حكما كليا بالاعراف بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد اُبطل على ان سبنا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والارزام صحيح وأما ما حكاه
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان
يكون ميتا فهو قول اقبح من مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان
يكون شأنه ان يعقل الحياة الا ان يريد بعبث ما يدل عليه لفظ موات وجناح خفية في قسم هذا التقابل
الصديق والكاذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهم ما من الحياة انها
مقولة بامتناعك الانتم على الازلي والافاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو يرى عن المادة فهو
عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكيم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجوب برهانهم عليه
بحسب ما سبق من قوة البرهان عليه اذ ارضع في هذا الكتاب اعني انه تنقض قوته ولا بدعزلة الشيء اذا
خرج من موضعه الطبيعي واما ما حكاه ايضا من احتجاج الفلاسفة في هذا القول ان الموجود اما ان
يكون حيا او ميتا والحى اشرف من الميت والميتا اشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس
بما لم علم ويكون الشرف للندا انما هو من جهة ما هو عند الكل فقط فقول كاذب لانه لو جار ان يصدر
عما ليس بحي حياة لجار ان يصدر عما ليس بعو حوده وجود بل جاز ان يصدر اى شئ اتفق من اى شئ
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لاقى الخفس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع واما
قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحى فهو حى بعزلة قول المائل ما هو اشرف مما له سمع وبصر فله جمع
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم يسمون عن المبدأ الاول السمع والبصر واداجازة عندهم ان يكون ما هو
اشرف من السمع والبصر ليس بسمع ولا بصير يجوز ان يكون ما هو اشرف من الحى ومن العالم
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام سهو طامى مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر
اشرف مما له سمع وبصر لا مطلق بل من جهة ماله ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان
العلم ليس فوقه شئ في الشرف لم يحزن ان يكون ما ليس به علم اشرف مما هو عالم مبدءا كان او غير مبدءا

ما يضاد الكمال لانهم يذهبون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تطلعت هيئات بدنية رديئة تألمت هيئاتها على حسب
رذالة تلك الهيات وان لم تطلخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بوال تلك
الهيات الموجهة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كالا فان تطلعت هيئات رديئة اكتسبت لاسية البدن تألمت مدة
بقضاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تنطبخ فهي من اهل السلامة وان لم تكن من اهل

لما عادت خلوها عن أسباب اللذة والالم والخللاص فوق الشقاء فهي في سعة من راحة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس
 الله وهم الذين يعلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحاء والزهاد وبهضهم
 ذهب الى ان أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخرى لا بها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك اذ لا معطلة في الوجود ولا تترك
 غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا لتخليتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من أن

تتعلق بأجسام أخرى لا على
 أن النفس بعد الفارقة
 عن البدن تصير نفسا حرام
 آخر مدبرة له فان ذلك
 عين مذهب التماسخ وهم
 لا يقولون به بل على أن
 ذلك الجرم يكون موضوعا
 لتخليتها فان التخييل
 لا يمكن إلا بالآلة جسمانية
 تم تخيل الصور التي كانت
 معقدة عند ما كان
 اعتقادها في نفسها
 وأفعالها الخ لا شاهدت
 التأثيرات الأخرى بل على
 حسب ما اعتقدتها في
 حياتها الدنيا والافشاهدت
 العقاب كذلك والجسم
 الذي تتعلق به هذه
 النفوس أما أجرام سماوية
 أو أجرام متولدة من الهواء
 والادخنة ولا يكون مقارنا
 لمزاج الجوهر المسمى روحا
 ثم انه اضطرب قول الشيخ
 أبي علي في قدر العلم الذي
 يحصل به السماعات
 الأخرى وفي بعض كتبه
 اكتفى بالتعقل للمعارفات
 وفي بعضها قال وأما قدر
 العلم الذي تحصل به هذه
 السعادة فليس يمكنني أن
 أنض عايشه نصا الا

وذلك أن المادى لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالمال
 في المعادومات العالمه وغير العالمه فشرقية المبدأ ليس يمكن أن تهتمل شرقية العلم الا لو فصلت شرقية
 المبدأ الغير العالم شرقية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم ولذلك
 وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وانما القوم من أن
 يصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بما أن يكون ذات نفس وانما وصف نفسه في الشرع بالسميع
 والبصير تنبيه على أنه سبحانه لا يفتقر نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى
 للسمع والابصار والسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع
 المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المسويين الى العلم بالشرعية بجميع ما تضمن هذا الفصل
 تمويه وتهاوت من أبي حامد فانا لله وأبا اليه راجعون على زلل العلماء ومساحتهم اطلب حسن الذكر في
 أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعلنا من يحب الدنيا عن الأخرى وبالأدنى عن الأعلى ويحتمل
 بالحسنى انه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف
 الجزئيات المنقسمة بانقسام الما إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب
 ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس
 أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للأشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة
 بالعقل والعلية في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد
 وأما حواه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضادات التي ليست
 الاضافة في جوهرها مثل اليقين والشك في ذي اليقين والشك في شيء لا يعقل من طبيعة العلم الانساني
 فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات
 فانه يلزمهم انهم اذا اجازوا على علمه تعدد الانواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص
 الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالأشخاص هو حوس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد
 الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدد وعلم الانواع والاجناس ليس
 يوجب تغير العلم انما يوجب ثباتا وتمايضا في العلم المحيط بهم وانما يجيء ما أعني الكلية والجزئية في معنى
 التمدد أو ما قوله ان من يجعل من العلاسفة علما واحدا محيطا بالاجناس والانواع من غير أن
 يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتباعداها بعضها من بعض فقد
 يجب عليه أن يجوز علما واحدا محيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة
 من قال انه ان وجد عقل محيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد حواس واحد محيط
 محيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما باشتراك الهم وقوله ان
 تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من العلاسفة لا يصفون علمه
 تعالى بالموجودات لا بكلية ولا جزئية وذلك أن العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل
 ومعلوم والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن حجة ما لا يعقل غيره
 من حيث هو غير هو علم غير منفعل ومن حجة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتخييل

بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المادى

المعارفة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العمل الغائبة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تلهي
 ر يتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في
 ترتيبه ويتصور الغائبة وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها وانها كيف تعرف

لحقى لا يلحقها انكسار وتغير لوجوده من الوجوه وكيفية انسه تترتب الى حدوثات اليها ثم كما ازداد الناظر استعصارا ازدادت حادثة
استعدادا وكانه ليس يترا انسان من هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكداره لاقعة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشيق لما هناك
فصدمه عن الالتفات الى ما خلفه حوله هذا اجل ما يقولون به في امره بالدرجات واعترض عليهم باننا لانسلم ان الذات ادراك ما هو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتجدد ما به لا يدل على ان الذات ماد كـ ١١٣ وانما يلزم لو كان حدها بحسب نفسه

الامر وهو ممنوع وعدم
انفسك اكد من عدم
الآخر لا يدل على الاتحاد
على ان عدم الانفس كالك
ايضا ممنوع والاعتقاد على
التحارب الطرية غير مفيد
لان الاستقراء وان كان
لاكثر الحزبات لا يفيد
العلم لجواز وجود جزئي حاله
مخلاف ما وجد بالاستقراء
(لا يقال) عدم الانفس كالك
ضروري حاصل بالتجربة
لانظري يستدل عليه
بالاستقراء ليتوجه عليه
ما ذكر لا يمنع الضرورة
واي دليل يدل عليه
ان سلمنا ان ادراك ما هو
كامل لذة في الجسدية ولكن
لانسلم ان كل ادراك لكل
ما هو كمال لذة بل اللذة
انما هو وادراك الكمال
الجسماني فان ادراك
الكمال الجسماني يجوز
ان يكون محال بالحقيقة
لادراك الكمال الغير
الجسماني ولا يلزم من كون
احدهما لذة كون الآخر
كذلك ولو سلم ان ادراك
الكمال مطلقا جسمانيا
كان اوسع برة لذة ولا يمكن
لانسلم ان النفس باقية بعد
خراب البدن وما استدلوا به

مذهبهم انهم لما وقعوا لبراهين على انه لا عقل الا ذاته فذاقه عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل
اعيا يتعلق بالوجودات لا بالاعدومات وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي
نعقلها نحن فلا بد ان يتعلق علمها ان كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات
يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق
بها على وجه اشرف من يتعلق علمنا بها او يتعلق علمها على نحو يتعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون
تعلق علمها بها على نحو اشرف ووجوداتهما من الموجودات التي يتعلق علمنا بها لان العلم الصادق هو الذي
يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا به فلهذا الله يتعلق من الموجودات بوجه اشرف من الجهة التي
يتعلق علمنا بها والله وجودا ووجودا ووجودا اشرف ووجودا احسن والوجود الاشرف هو علة
الاخس وهو ذاته هو معنى قول القدماء ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المجمع بها والافعال لها
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاده هذا اول ذلك ليس هو من التعليم الشري ومن انتم في غير موضعه فقد
ظلم كما ان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له اطوار من الوجود ذلك معلوم من النفس
(الاعتراض الثاني) قال ابو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله اعلم (قلت) حاصل
هذه المعاندة الاولى للاسفة وهي معاندة بحسب اقوالهم لا بحسب الاخرى في نفسه هو ان يقال لهم من
اصولكم ان هذه مناقدة لمناخلة الحوادث وهو انك تكتفي ان يكون القديم الاول محلا للحوادث
والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تخله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جدلية
فان الحوادث منها ما لا تخل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المخل الحادث فقه ومنها ما تخله وهي
الحوادث التي لا تغير جوهر المخل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
انضمامه ما لا تخله حركة اصلا ولا اجادات اصلا وهو ليس بحسب ومنها ما تخله بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالأجرام السماوية واذا كان هذا التمهيد تدعيه الفلاسفة فقه هذه المعاندة هي معاندة
باطلة لان الكلام اعلاه وفي القديم الذي ليس بحسب ولما اتى بهذه المعاندة للفلاسفة اتى بحجوب الفلاسفة
في ذلك وحاصله انهم انما معاندة ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث به لا يتخلوا بكونه من
داته او من غيره وان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو معاندة في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث لوضعه الملك قديما ووضعه ان الحوادث تصد عنه وانه يصدر عنه من هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنه من قديم مطلق واعيانا يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره ومحدث
في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالموسم بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
فما عندهم قديمة بالدور حادثة بالاجزاء في جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اخرائها
الحادثة تصد عنها حوادث لانها لا تتخلها وانما منع الفلاسفة بوقوع الحوادث في الاول لانه ليس بحسب
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل
وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تهافت ابن رشد عليه قد عرفت بضعه ولو سلم بقاؤها بخراب البدن لكان كونها قابلية حينئذ للصور
العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبولها مشروطا بعقلها بالبدن ولو سلم كونها قابلية حينئذ للصور العقلية لكان لا يلزم حصول الصور
العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موحها بالاختيار وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
فلو كان ادراكها نفس الذات لكانت متألذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

فان قيل من حصول اللذة قول يكون الشيء ما نافع من حصول شيء عند حصوله وايضا اللذات الجسمانية اضعف من اللذات العقلية عندهم بل لانسبة اللذات الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن حصول العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك اللذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالعلم لومات العادم للذة لا يكون مستقوما لتلك الشرائط ١١٤ ثم انه ان استجمع الشرائط فلا تسل انه يكون عادم للذات فبان ترى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الاماثل معدودة شيئا يعلم الانسان اعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بهما مثل ما ان البصرات هي علة ادراك البصر والمقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا اذ علة الموجودات وحلقها هو علة ادراكها لعل خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمه الان علمه اعمول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا انقد جعل الاله انسايا زليلا والانسان الها كائنا فاسد وبالجمله فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني ان علمه هو العاقل للموجودات لا الموجودات انما علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال ابو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى قوله تحريك محض لامستدله (قلت) اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك من جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى تدويرا فمعرفة بهه واما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشي ليس معروفا بهه واما هو مشهور والفلاسفة ينسب كل فاعل البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باسطة ما لهم مقدمات احر معرفة بنفسه او مقدمات هي نتيج براهين احر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بهه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت فها على انها مقدمات معروفة بنفسها هي الامور ان جميعا اعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لامن جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبداءه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يابس مقارن له من خارج كالتكلم فليس محسوسا فانه معروفا بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق اولى بالادراكها بالارض والارض في ذلك معروفة بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو من في الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ الذي بالاطبع ليس له ان يدفع عن الضدين واما في الاشياء التي تحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المبدأ الذي يسمى طبعه فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه حتى واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من احدهما الى الثاني لالكفاية ولا لاجرائه فغير مبين من البين بهه وتقدر بذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفا من تقديره وتبينه للجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمى هذه القوة الحسكية والذمية والاضغيفة واما ان هذه القوة هي بادراك او غير ادراك وان كانت بادراك فبأي نحو من الادراك فبين من غير هذا وتلخيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نعرض ان المتحرك للسماء جسم احر غير سماوي فبين السقوط بنفسه او قريب من الذين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يتحرك الجسم السماوي دورا والاول هو متحرك من تلقائه كالتكلم انسان او ملك يدبرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا عن العالم ولا داخله على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج

لم يتعلموا الاماثل معدودة يتبعون بها اشد اتباعا ويؤثرون الاشياء تعالى بهذا كرتها على ملك الدنيا وما فيها فتنسلا عن لذتها مطعوم ما ومنه كسوح ما هذا (ثم قولهم) ان العلم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيات الرديشة التي اكتسبتها على ابدان البدن تزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيات لا يستقيم على اصولهم فان القابل لتلك الهيات النفس والعاقل لها هو المبادئ المفارقة عندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين توجب وجود ذلك الشيء كاد كروى بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيات حتى يزول بزوالها التام الحاصل بسببها وكونها حاصلة على ابدان الامور البدنية من الانفعال والامتزاج لا يوجب زوالها لان ماد كرم من ملايسة الامور البدنية معد لحصول تلك الهيات وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس

بمفارقة البدن لم تخرج عن ان تكون منفصلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجد دات ايضا مستندة الى الحركات الفلكية واقفا ما نفعه من تلاحق النفوس المعارقة لا ايدان قربا بعد قرن هي الدوام والاستمرار ولا تسعدان يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تجدد لكل نفس من النفوس المفارقة اوله بعضها توجب تلك الاحوال استعداذا وال تلك الهيات عنها فتزول عند تمام استعدادها والاول ليس كل ما يحدث من علة في قابل واجب الدوام واستمرار بدوام الفاعل

وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية
 فيعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردها الخواص ما ساجز والهيئات النفسانية في الجملة
 يزوال استعداد النفس حازان تزول اذ كانتا ايضا ولا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبدى النفس التي حصلت الاعتقادات
 المطابقة والجزم باستمرار الألم في النفس التي حصلت

بين المجاحدين والمعرضين
 والمهم لمن بان ألم المجاحدين
 مؤيد دونهم ما غلب به
 لان سبب الألم في الأقسام
 الثلاثة هو الشوق الى
 الكمال الفائق ولا فرق
 بين الثلاثة في هذا السبب
 فالذي أوجب انقطاع
 عذاب البعض دون البعض
 والحكم بانقطاع شوق
 المهملين والمعرضين دون
 المجاحدين تحكم باطل
 (فان قلت) الفرق بين
 فان المجاحدين فيهم
 اعتقادات باطلة مضادة
 لكمالهم دونهم ما (قلت)
 الاعتقادات المضادة
 للكمال ليست مستندة الى
 البراهين فلم لا يجوز زوالها
 ولم يحكم بوجوب بقائها
 حتى يدوم التعذيب بسببها
 وأيضا فان المشتاق الى
 الشيء غير الواصل اليه
 انما يكون معذبا اذا كان
 جازما به كونه غير
 واصل والنفس ذوات
 العقائد الباطلة قبل
 المشاركة تعتقد كون تلك
 الاعتقادات هالوما فان
 بقي هذا الاعتقاد بعد
 المغارقة لم تنألم به فقد ان
 الكمال الا لا شعور لها

أعناد لك الجسم عند ما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر
 الأمر الى غير نهاية ومحال أيضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لأدرك بالحس اكل جسم داخل
 العالم محسوس وكان يحتاج أيضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره أو يكون الذي يدبره هو الذي
 يحمله وله كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتفسسة أكثر من عدد
 حركات الأجرام السماوية وكان يسأل أيضا في هذه الأجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الأربع
 فتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة فطبيعية وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع
 الأجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الأجسام المركبات منها فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد
 تبين في غير ما مر من أن هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبساطتها تفيض الحياة
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات وأما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من
 غير ان يتخلى فيها قوتها فتتحرك فهو أيضا قول شنيع بعد جد ما يباعه قلبه الانسان وهو شبهه بمن يقول
 ان الله تعالى هو الملبس لجميع ما هو ناو المحرك له وما تدركه من الاسماء والسميات باطل ويكون
 الانسان انسانا لا بصفة خالقها الله فهو كذلك سائر الموجودات وباطل هذا هو ابطال المقولات لان
 العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبهه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى
 موجود في كل شيء وسنته كمال مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والسميات وأما العناد
 الثالث فهو ويجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوة فيها طبيعة وصفة دائمة لا عن
 نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينو ابرهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية
 لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهر وباعنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى
 المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية المكان الذي تهرب منه بالحركة هو
 غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو
 وضع باطل من قبل انهم وضعوا الخزاء السماوية حركات كثيرة التحركين كثيرين وذلك بحسب أصولهم
 لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد وحركة الدور ليس يطلب بها
 المتحرك مكانا فيمكن ان يكون حلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة
 لا نفس ولا انفعال عن هذا ان قولهم هذا اعماهم وان زعم ان تبدل الكواكب مكانها هو عن حركة
 طبيعية شبيهة بتبدل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة لدورية ليس يطلب
 لها المتحرك مكانا واعا يطلب نفس الحركة الدورية وان ما هذا شبهه فالحرك له نفس ضرورة لا طبيعة
 لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من
 الحركة غير متقرر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة عما هي حركة هو مشوق لها ضرورة والذي يتشوق
 للحركة هو متصور لها ضرورة وهذا أحد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول
 وشوق وقد يظهر ذلك أيضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الأجسام الكونية يجده
 يتحرك الحركتين المتضادتين معا أعني القريبة والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك
 بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان تعتقدوا
 ان السماء ذات عقل وأبين الله لما تبين عندهم ان المتحرك لها عقل يرى من المادة لزم ان لا يتحرك

بفعله لان الغرض منه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة له هالوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة
 أيضا والافا الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم
 منه نفي التأم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها الماسة اعتقدت ان ما أدركته من الأمور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق
 للواقع ورجيت الوصول الى ما أدركته فانما الاحتمال تفرق ما رجته بعد الموت فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجيت الوصول اليه وفيه

نظرا لان الله عندهم كما اراد انك وتبل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وقائده قولهم عند المدرك على ما صرح به هو ايدان بان المعتبر في الله كماله وخيرته في اعتقاد المدرك لاني نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كالا وخيرا في نفس الامر لان الله المدرك وهو يعتقد كماله وخيرته بل يشبهه فلو لم يزل لمصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حتى مطابقا لواقع لزوم ان يلتجعا أدركه ويكون من ١١٦

الامن حجة ما هو مقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فما تحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرطا في وجود مادته امن الموجودات او حفظه وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا باننا اذا افهمنا (المثله الخامسة عشر) في ابطال ما ذكره من القدر من الحركة للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حاكمه عن الفلاسفة فهو مذهبههم اولاهم عن مذهبههم او يمكن ان يتزل القول فيه على مذهبههم الا ما حاكمه من ان السماء تطالب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهي فان ما لانهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله احد الا بن سينا ومعه انه في حاكمه لهذا القول كافية في ما سياتي بعد والذي نقصه عند القوم انما هي الحركة نفسها بآهائي حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حى في الحركة وانما الحى الكون هو نال الحيوان الكائن القامد بالعرض اعني من قبل ضرورة الحى وذلك ان التعجب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني واما الحيوان الذي لا يخلو تعجب ولا نصب فواجب ان تكون حياته كاه او كاله في الحركة وتشبهه بخالفه هو افادته الحياة لما هو نال بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من اجل ما هو نال على القصد الاول اعني بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوي انما خلق من اجل ما هو نال فان الحركة هي قله الخاص الذي من اجله وجد فلو كانت هذه من اجل ما هو نال على القصد الاول لكان الجرم السماوي انما خلق من اجل ما هو نال ومحال عندهم ان يخلق الافضل من اجل الانقص لكن عن الانفصال ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع الرئيس الذي كاله في غير الرئاسة وانما الرئاسة خل كاله وكذلك العناية بما هو نال بجهة بنائية الرئيس بالرؤس الذين لا يخافهم ولا وجود الا بالارئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا يتم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود الرئيس (قال ابو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام له ضعف بمصدر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير واما حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريرى على جهة التدوير ولكن يدل هذا على قصر البشر فيما عرض لهم من التفتيات فانه ان سلنا الابن سيدنا ان الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل اوضاعه من الموجودات التي هي ناله والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد ما كان هذا الفعل منه دائما ما عباد اعظم من هذه العباد بمنزلة ان انسابا تكلف ان يحرس مدينة من المدن من عدوها بالادواران حولها باللاوتها را اما كنا نرى ان هذا الفعل من اعظم الافعال قربة الى الله تعالى واما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة لفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالآيات غير متناهية لقليل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك ان تحرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا واما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الاحاديث بالادوار جميعه استوفتها بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بكتبتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكتبتها وهي الكائنة العاصدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاعادة كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما موضع من

بعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس اولا يكون شئ منها آلة لشئ من تلك النفوس واقسم الاول ظاهر الاستحالة فتنين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعا لتحيلاتها وبالجملة فاكتر ما ذكرنا في هذه المسئلة نظرون وتضمنيات لا تليق بالمواضع العلمية ثم اننا نقول لسنا نذكر على الحكمة من جهة انهم أثبتوا المعاد الى رضى والذات والالام العقليتين وكونهما اعظم من الحسيتين فان المهرة المتعقبات من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يوحد في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وانما تذكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني
واللذات والآلام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب
تأويلهم ما وصروه ما عن ظاهرها (قال الامام الرازي) اما لا تنكر الالذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولا يمكن ذلك مما لا يمكن انذاره
بالادلة العقائدية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وحسب انكاره فاحدا ١١٧ لو حارل الدلالة على طعوم الاشياء

وروايتها انما سذر ذلك
عليه مع ان الحس يشهد
بقيوتها وهذه اللذات
العقلية من هذا القليل
والسبيل الى التصديق
الحارم بها الا بالوصول اليها
وكل من كان انقطاعه عن
العلائق الجسدية واجذابه
الى المعارف الالهية اتم كان
حظه منها اوفى ولقد رزقنا
الله تعالى منها في المدام
والبقظة مرقية دأخرى
ما قوى اعيا سنانها وسكن
نفسنا اليها والظاهر من
الحكمة انهم ما ذكروا
الوجوه التي حكمتها عنهم
الالتكون جللية مجرى
المبهمات والمشوقات وأنا
أز يدعلما فأقول السكالك
لداته محبوب بالاستقراء
فان كل حرة بنفسه او
خسيسة فان السكالك فيها
راخ في الحب على الماقص
وكما ان مراتب السكالك
كثيرة فكذلك مراتب الحب
كثيرة ولما كان السكالك
الاقصى ايسر الله تعالى
فالحب الشديد ليس الاله
ثم ان شدة الحب تعيد
حالتين مرتبتين الغفلة عن
غير المحبوب والالتناذ
بادراك المحبوب وبدل

كتبتهم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يكمه ما سيقاؤها بالعدد واستوفها بالانواع
وكلام باطل لان الحركة السببية واحدة بالعدد واعبارا قال هذافي الحركات التي دون السماء
السكائنة وذلك ان هذا العالم عكس فيه أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالانواع وباقية به من قبل
بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال ابو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واحتداه (قلت) هذه معادة
سفسطائية وذلك ان النقلة من مسألة الى مسألة هي من فعل السفسطائية كيف يلزم عن مجزهم ان
يجز واعن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يجز واعن اعطاء السبب في حركة
السماء وأن لا يكون لحركتها فاعلة هذا كلام كله في غاية الركاكة والضغف وأما هذه المسئلة فما أكثر
فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد انحزوا والعلافة فيها والسبب في ذلك جهلهم بالحقاء الطرق المسلموكة
في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شئ شئ من الموجودات فانه يختصم باختلاف
طوائع الموجودات وذلك ان الاشياء السببية ليس لها سبب فيما يمدد عنها الانفس طوائعها وصورها
وأما الامور المركبة فتأتي لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها وافتراق أجزائها
بعضها الى بعض مثل ذلك ان الأرض ليس لها سبب في ان كانت تهوى الى أسفل الاصفعة الأرضية
وايسر للدارس سبب في ان تعلو الى فوق الا انفس طبيعتها وصورته او بهذه الطبيعة قبل ان يضاف
للأرض وكذلك الفوق والاسفل ليس له سبب به صارت احدي الجهتين أعلى والاخرى أسفل بل
ذلك بقتضى طبيعتها واذا وجب اختلاف الجهات لا لنفسه واختلاف الحركات باختلاف الجهات
فليس هنا سبب يعطى في اختلاف الحركات الاختلاف في جهات الحركات واختلاف الجهات
لاختلاف طبيعتها أعني ان بعضها أشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم
في الحركة احدي رجليه من جهة من يدينه ثم يتبع بها الاخرى ففقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل
وبؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هناك سبب يوجب ذلك الا أن يقال انه لا بد في حركة
الحيوان من أن يكون له رجل يقدمها ورجل يعقدها ولها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان عين
ويسار وان اليمين هي التي تقدم أبدأ القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أبدأ في الاكثر اليمين لقوة
تختص بها وانه لم يمكن أن يكون الامر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان
طوائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها وامادتها وكذلك الامر في الاجرام السماوية اذ لو سأل
سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لانها مغمينا ويساروا وخاصة اذ قد ثبت من امرها
أنها حيوان الا أنها يختصها اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الحركة
الواحدة تحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسر الاعسر فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة
الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً القليل
له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة اليسرى اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً واليسار بكونه يساراً
وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً واليسار بكونه يساراً واليسار بكونه يساراً واليسار بكونه يساراً
اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً وقد كان
يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب التحيرة لم يكن له جواب الا أن يقال الجهة

عليه الاستقرار فشد حب الله لا بد وان تورثها تين الحسالتين والمحباب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فكما ان السكالك
بالنسبة الى الاكل لا بعد كاملا كذلك حب السكالك بالنسبة الى حب الاكل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى
فلا تظمه تين القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا يذكركم الله تطغى عن القلوب والذي يظنه الاغفار من أن العلم بالأمور العقلية كلها
أسباب الالذة فهو خطا بل الالذة لا تحصل الا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول البشرية

الابواب طلة العلم بانفعاله فكلمنا كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والانتداز بحبه أتم قال رحمه الله فهذه ما عندى فى هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثانى) فنقرر به هوانهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالاموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنقرضة المخلطة بأجزاء العناصر ثم أنها لا تعود أصلاً وما وردت به الشرائع من اثبات المعاد الجسمانى والقدات والآلام الجسمانية فى المدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقوام الخلق ليمان المعادال وحاقى وأحوال سعادة النفوس

وشقاوتها بعده عارضة
الابدان لأن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام معروثون
الى كافة الخلق وأكثرهم
قاصرون على فهم المعاد
الروحانى والكلمات
الحقيقية والذات العقلية
وذلك كآيات المشاهدة
بالجهة والجسمية قلنا إنما
يصح التأويل والعرف
عن الظاهر إذا امتنع الخلق
على الظاهر كفى الآيات
المشاهدة بالجهة والجسمية
فان الأدلة العقلية
والبراهين القطعية دلت
على امتناع الجسمية
والجهة فوجب صرفها عن
الظاهر وأما فيما نحن فيه
فلا قرينة للصرف عن
الظاهر فضلاً عن الدليل
القطعى بل أكثر الآيات
والاحاديث الواردة فى ذلك
تنعجاء على التشبيه
والتثيل شهد بذلك تنبىح
كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه الصلاة والسلام
وشبههم فى امتناع الماد
الجسمانى كثيرة منها ان
المعاد الجسمانى اما بان
يعدم تعالى الابدان
وأجزاءها بالجسمية ثم
يوجد لها بعينها أو يعرق

الاشرف احتضت بالحرم الاشرف كالحال فى اختصاص النار بفوق والارض بأسفل وأما كون
السفوات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعد الحركة اليومية فاضرورة تضاد الحركات ههنا أعنى
حركة الكون والفساد وليس فى طبيعة العقل الانسانى أن يدرك أكثر من هذا أمثال هذه الاقويل
فى هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى فى ذلك جوابا عن
بعض الفلاسفة فقال وقال به منهم لما كان الى قوله فى هذا النرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يطفى
السبب فى ذلك من قبل السبب العائى لامن قبل الفاعل وليس بشك أحد من الفلاسفة أن هناك
سبباً عائياً على القصد الثانى هو ضرورى فى وجود ما هو متاوان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن
يشك انه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الارطامه دخل فى وجود ما هو متاوان حتى لو اختلف
منه شئ لا اختلف الموحود ههنا ولو كان كثير من هذه الاسباب الجزئية اما أن لا يوقف عليها أصلاً وأما
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أئبته فى كتابه فى التديبرات
العائكية الجزئية فاما الامور الكليّة فالوقوف عليها سهول وأصحاب علوم التحكيم قد وقفوا على كثير
منها وقد أدرك فى زمانها كثر مما دقت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكادانيين وغيرهم
ولذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ان لذلك حكمة فى الموحودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر فى
السما هو موقوف على حكمة عائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر فى الحيوان كذلك فهو وأحرى
أن يكون فى الاجرام السماوية وقد ظهر فى الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة فى زمان قدره
ألف سنة فلابد ان يظهر فى آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التى فى الاجرام السماوية وقد نجد
الاولى رمز وفى ذلك رموز كثيرة لم تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم وهم الحكماء المتحققون وأما
الاول وهو قوله ان لقائل ان يقول التشبه بالله تعالى يقتضى له أن يكون ما كمال الله تعالى بتقدس
عن الحركة لكن اختيار المافيهامن افاضته الحيرة على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى
ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم افضل له من أن يسكن واذا تشبه الموجود بالله تعالى
فانما تشبه به كونه فى أفضل حاله وهى الحركة وأما الجواب الثانى فقد تقدم الجواب عنه
(المسئلة السادسة عشر) فى ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات
فى هذا العالم الى قوله لانه تحكى فى نفسه (قلت) هذا الذى حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة فى علمى
الابن سينا أعنى أن الاجرام السماوية تحيل خيالات لانها لها والاسكندر يصرح فى مقالته المسماة
بمادى الكل ان هذه الاجرام ليست متحيلة لان الخيال إنما كان فى الحيوان من أجل السلامة
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات فى حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات
لكان لها حواس لان الحواس شرط فى الخيالات فكل متحيل حساس ضرورة وليس يتعكس
وعلى هذا الايصاح تأويل الالوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المغارقة التى تتحرك ولها
لكها على جهة الطاعة لها ملائكة مقررين فتأويل حار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الادلاك
ملائكة سماوية اذ قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) وأستدلوا
فيه الى قوله لانه فهم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأى ما نعلم أحد قال به الا ابن سينا وأما الدليل

أجزاءها ثم يجمعها او يعيد اليها الحياة وكلاهما يتضمن إعادة المادوم بعينه
(أما الاول) فظاهر (وأما الثانى) فلان الانسان المعين مشارك لساائر الناس فى الانسانية وممتاز عنهم فى تعيينه وتخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فتخصص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به
فقد تفرق الاجزاء لا بد وان تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الذى خصه فلا بد وان يعيد تخصصه الذى انعدم والالم يكن

فعمد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم إعادة المدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولا) فلأن المدوم لا يصح الحكم عليه بصفة العود إذ لا بد في الحكم عليه بصفة العود من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانقضاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصفة عوده صحيحا (وأما ثانيا) فلأنه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثا) فلأنه لو حاز إعادة المدوم بعينه أي بجميع شخصاته لحاز إعادة وقته الأول لأنه من جملتها ضرورة أن الموجود بقيد كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في

وقت آخر والألزام باطل لانقضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول فكذا المزوم (وأما رابعا) فلأنه لو حاز إعادة المدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء هذا عنه مائتاثة في المساهمة وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد والألزام باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لأن التقدير اشتراكا في المساهمة وجميع العوارض (لا يقال) لأن سلم أن الثاني يتضمن إعادة المدوم بعينه ولم يجوز أن يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات أخرى الأصلية السابقة من أول العمر إلى آخره وتكون تعينات تلك الأجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والحلاقة والشك كل المعارض للصموع فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء وجعلها حصة فقد أعاد بذات من غير أن يكون هناك إعادة المدوم بعينه (لأننا نقول) لو كان الأمر على ما ذكر

الذي حكاه عنه فهو وهي المقدمات وإن كانت مقدمة جدلية وذلك أنه يضع أن كل مفعول حرق ما نه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور حرق ذلك المفعول وحركات حرقية بها يكون ذلك المفعول الجزئي ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي أن السماء من تنفسه يصدر عنها أفعال حرقية فلزم من ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور حرق وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أبدا المجدودة كالنحل والعسكوت والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل حرق عن ذوى العقول الآمن جهة ما ذلك الماني متخيل خيالا عما يصدر عنه أمور حرقية لأنها لها مثال ذلك أن الصانع اعما يصدر عنه صورة الجزئية من جهة خيال كلي عام لا يختص بجزئية دون خزانة وكذلك الأمر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية أعني أنها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص بها لأحرام السماوية إن كانت تخيل فتمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستبعد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالا صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم أن الصورة الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هي كالتوسط بين المفعولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها البغاث مما يصيد من الجوارح والتي لها تمنع النحل بيوتها وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال حرق محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الداعية للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصادون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد في الأحرام السماوية وأما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلي عما هو كلي فهو مستحيل لأن الكلي ليس له وجود خارج الدهن ولا هو كائن فاصد فتقسيمه أولا الإرادة إلى كلية وحرقية غير صواب اللهم إلا أن يقال أن الأجرام السماوية تتحرك نحو وجود الأشياء بغير أن يقرن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا وقوله أن الإرادة الكلية ليس يصدر عنها حرق خطأ إذ أنهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصادون شخص بل خيال عام كخالد الملك في اتحاده الأجساد والمقاتلة وأما أن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس يتعلق به إرادة أصلا ولا توجد إرادة بهذه الصفة الآمن الجهة التي قالنا فالأجرام السماوية أن تبين من أمرها أنها تعقل ماهة من جهة ما تخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الأحاسات والاطهر أن يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة إذا قيل أن ما يصدر عنها هي أفعالها يصدر عن المقصد الثاني لكن مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ماهة ناو هل تعقل ماهة على أنه غير ذاتها فبه نظر تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة أن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم وأما ما نقوله في هذا الفصل في سبب الرأيا والوحى فهو شئ يفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأى وأما وجود علم الأشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فمتنع وأعني بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرأيا والوحى في هذا الموضع إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعادة وهو فعل سفسطائي لأجل ذلك وهذا الذي قلته من أمر تخيل الأحرام

لما كان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية البارية والهوائية والمائية والارضية إما عن ذلك الشخص إذا لم يعتبر في شخصيته تلك الأجزاء وتشخصاتها التي لم يعد شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب أن لا نسلم امتناع إعادة المدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه قد دفع أما الأولى فأننا لا نسلم أن المدوم لا يصح الحكم عليه بصفة العود (قوله) إذ لا بد من الحكم عليه من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانقضاء الهوية (قلنا) أن أريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج والدهن فمذوع وان أريد في

الخارج فسلم ولكن لا يلزم من انتفاء المؤينة في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كافي في الاشارة العقلية
وهي كادسة في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت المعنى انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بمحض العود
لاستفاء الاشارة اليه لا لتفاديه وانه لا يستلزم امتناع العود بل واز وقوعه بتأثيره الماعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ
من الاحكام (واما الثاني) فلانا لانسلم ١٢٠ تحلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقت فانه لا معنى لتحلل العدم ههنا سوى انه

السماوي بخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلمة هو قول مقنع والذي يلزم عن اصول القوم
ان الاجرام السماوية لا تتحيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة
او خاصة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورا كما كاشا فاسدا وتصورا لاجرام السماوية
اذا كان غير كاش ولا فاسد فيجب ان لا يقتصر بحيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك
الادراك لا كلي ولا جزئي بل يتعدى تلك العلمان ضرورة اعني الكلي والجزئي وانما يتميز ههنا في
المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما اشبه ذلك وهذا بين على التمام في
موضعه (قال ابو حامد) والحوادث ان تقول الى قوله تحكروا بوضعها (قلت) اما قول أبي حامد والجواب
ان يقال ثم تذكر ون الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكرته وهو جواب من جنس المسبوق لامن
جنس المعقول فلامعنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما حاش في الشرع بان أدركته
استوى الادراك كان وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه
الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلامعنى ايضا
لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لان سبنا فاهي معاندة صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في
مسافات خرافية حتى يقتضى ذلك ان يكون لها تحيل بان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة
خرافية للاحالة تحيل لتلك التي تتحرك عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له
بالدهر والمستدرك كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدرك وحركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة
الواحدة حركات كثيرة متفتنة خرافية فيبادونهم من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك
الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد متحركة فانه لم يظرا انما
هو في الجزئيات الحادثة عنها في كل هي مقصودة لانفسها اول حفظ النوع وليس يمكن ان يتبين
هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان هذه اولاد عناء الجزئيات بالجهت ووجود المناطات الصادقة وما
يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عمالية في النوع (قال ابو حامد)
المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) اما استعادته ان يكون ههنا عقل يرى عن الماددة العقل
الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لما ليس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا ايضا
وحوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها ههنا لكن القوم اعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان
عندهم على وجود عقل بهذه الصفة واما وجود خيالات غير متناهية فمتنع على كل جزء محيل واما
وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من
قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم يباه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي
في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص في الاموال اشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع
الوجودات وما بالقوة فهو يخرج الى العمل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة
العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات
المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانها ملها وبالجملة تيرعون
انه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المعارق للادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقيم
الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا ههنا اوضح منه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

كان موجودا ما ثم زال
عنه ذلك الوجود في زمان
آخر ثم اصف به في زمان
ثالث وما له راجع الى
تحلل العدم بين زمان
وجوده واذا اعتبر نسبة
هكذا التحلل الى العدم
محاذ كما اعتبر التاثير
في الوجود بحسب زمانه
(واما الثالث) فلانا لانسلم
كون الوقت من المشخصات
فان كل واحد يقطع بان
ثباته وكنسه اليوم هي
بغيرها التي كانت بالأمس
حتى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب الى السفسطة
(واما الرابع) فلانا لانسلم
الشرطية بل وجود المثل
بالمعنى المذكور محال اذ
يلزم منه ان يشخص
شخصان بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون
تشخصا لان مقتضى
التشخص التوحد المانع
من الشراكة مطلقا (فان
قلت) الحكم بامتناع اعادة
المعوم ضروري وما ذكر
من الوجوه في ضرورة
الدلة تنبيهات لا يضر
منها (قلت) عنفوع
كبير وقد قال بجواز

جم غير من العقل اردعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الفقير من العقل اعبر مسوعة ثم ان سلما
امتناع اعادة المعوم بعينه وان كان من المتعطل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره واولئك الاجزاء
قليلة جدا وهي السما والارض والموت يأمر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من
غير ان يقع فيها تمزق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعوم أصلا ومنها انه لو كل انسان انسا بار صار غدا وجزأ من بدنه كما

يقع في أيام القحط بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهرا اثره المعمورة علمت ان ثوابها حيث الموت قد حصل
مهما الذنات واكله الدواب واكلها أو ايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الغواكه والحبوب فأكلها ما بالاحزاء الماكولة اما
أر تعاد في بدن الأكل أو في بدن الماء كقول وأياما كان لا يكون أحدهما بمنته معاداة بقائه وأيضا لا سبيل الى جعله اجزا من كل منهما
والعلم به ضروري ولا أولويه لجماعها اجزا من بدن أحدهما دون الآخر بقي أن لا يحتمل خرا ١٢١ لشي من ذلك الدسدين وذلك

يبطل الاعادة بمعنى جمع
الاحزاء (والحساب) أن
المعاد هو الاحزاء الأصلية
الماقية من أول العمر
الى آخره والاحزاء الماكولة
فضيلة في الآكل فتعمل
خرا من الماء كقول من غير
لرؤم فساد فان قيل يجوز
أن تكون الاحزاء الأصلية
من الماء كقول استحالة دما
ثم ميبا في الآكل ويحصل
منه مولود فتكون الاحزاء
الأصلية من الماء كقول اجزاء
أصلية لذلك المولود في مواد
المحذورة قاله الافساد في
المواز بل في الوقوع
فاهل الله تعالى يحفظ
الاحزاء الأصلية لشخص
من أن تصير اجزاء أصلية
لشخص آخر (لا يقال)
الأبدان الماضية غير
متناهية والاحزاء العنصرية
التي تحصل مادة لبدن
الانسان متناهية فاذن
لا بد أن تكون الاجزاء
الأصلية لبدن اجزاء أصلية
لبدن آخر لا مانع كون
الأبدان الماضية غير
متناهية فانه قد ابطالوا
فما سبق أدلة قدم العالم
وأيضا الاحزاء الأصلية
التي هي الانسان في الحقيقة

واعلم انكم في هذه الاشياء في هذا الموضع عزلة من أخذت مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها
تصديقا ولا اقتناعا في بادئ الرأى فتضرب بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك
من أضعف أنواع الكلام وأحسبه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقتناعي وكذلك العلم بالمعروف
التي بين نهوس الاحرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب عامضة ومتى تسلك في شيء منها
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريبه وأما اقتناعي في بادئ الرأى أعني من مقدمات ممكنة مثل
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ماشا ان النفس أن تدركه
فان هذه الأقاويل وأمثالها يظهر من أمرها انها ممكنة وانما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكابيات
كثيرة متقابلة فهذه آحر ما رأينا أن يذكر في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة تدكر أقسامها الى قوله وانما يحالغونهم من جملة هذه
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فيخرج على مذهب
ارسطاطا ليس وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليست كما عدها أما الطبيب فليس هو من العلم
الطبيعي هو صناعة يؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطبيب عملي وادانته كلنا
في شيء مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تسلكهما في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث
يحفظ أحدهما يهطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
وأما علم أحكام الحوم فليس هو ايضا منها وأما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
الرجز والكهانة ومن هذا الجنس ايضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة
للاستقبلية وعلم التعبير هو ايضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم
لانظر يا ولا عمليا وان كان قد ينظر به اليه يتفقد به في العمل وأما علوم الطليسمات فهي باطلة فانه ليس
يمكن ان وضعنا ان لاذهب المذكية تأثيرا في الامور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها في المصنوع
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه وأما علوم الخيل فهي داخله في باب التعجب
ولامدحل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها
في الحقيقة وأما هل يعمل شيئا يشبه في الجسد الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الأربع التي
ذكر فحين تدكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الاولى حكمهم الى قوله فلنحضر في المقصود
(قلت) أما الكلام في المحجزات فليس فيه للتقدماء من العالسة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء
التي لا يجب ان يتعرض للتحقق عنها وتجهل مسائل فانها امداى الشرائع والمأخض عنها والمشكك
فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيميائية وجودها

١٦ - تمهات - ابن رشد
تقصها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل
ولا تلط بالتراب ولا يحصل منها البيات والتمار والحبوب ومنها الوحيات الاعادة بالتفسير المذكور راعى أن يكون الانسان من غير أب
وأم والتالي باطل فالقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان الثاني فلانه لو حاز ذلك في الجملة لحاز في كل انسان نراه أن يكون تدكوت
لامن الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستحل في الاطوار بأن تصير بها تأتميا كلة الحيوان

ثم يأكله الانسان أو نباتا أو حيوانا لا يكون غذاء الانسان ثم يأكله ويستمره فيصير دما ثم ينشأ ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم
علقة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسلم بطلان الثاني (قوله) أولا لو حاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه (قلنا) ان أيد بالحوافز في قوله
لجاز في كل انسان نراه الامكان الذي في العلم ولا مضغطة وان أريد تردد الدهن فمضغوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة
الآن انما تكونت من الأب ١٢٢ والام فاذا خرق الله تعالى العادة بما يحاده من غير أب وأم استجاب هذا العلم عن العقل ولا يخافه

وقوله ثانيا نحن نعلم
بالضرورة ان العناصر
ما لم تسجل بان تصير نباتا
صالحا لان يكون غذاء
للانسان ثم يأكله ويستمره
ويصير دما ثم ينشأ ثم يقع
في رحم آدمية ثم يصير فيها
مضغة ثم علة لا يصير انسانا
ممنوع بل المعلوم لنا هو
ان العناصر اذا استحالت
في الاطوار المذكورة
تصير انسانا أو ما الله لا يكون
الابن هذا الطريق ولا علم
لنا به فلهذا هناك طريقا
آخر أو طرقا متعددة
لأنها لم ندمشاهدتها
اباها وقد ورد في بعض
الاشعار انه يبع الارض مطر
في وقت البعث قطراته
تشبهه انطفئ ويحترق
بالتراب ولا يبعد في أن
يكون في الاسباب الالهية
أموز حارة تجري ما ذكر
فان في خزنة المقدورات
غرائب وعجائب لا يعلمها
الا الله تعالى وليس انكاره
الا كإنكار سائر الامور
الثابتة الوجود الخفية
الاسباب كالكسوف
والنيرنجات والظلمات
ومنها انه لو ثبت المعاد
الجسماني فاما أن يكون

هو أمر المحي مجتز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها
الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول العنصرية فوجب أن لا يتعرض للعنصر عن
المبادئ التي توحيب العنصرية قبل حصول العنصرية واذا كانت الصناعات العنصرية لا تتم الا بأوضاع
ومصادر يتسلمها العلم أولا ما حوى أن يكون ذلك في الامور العلمية وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن
الفلاسفة فهو قول لا علم أحد اقل به الا بن سينا واذا صح الوجود وأمكن ان يتغير جسم عا ليس
بجسم ولا قود في جسم تغير استحالته فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن ان ليس كل ما كان ممكنا في
طبيعته بقدر الانسان أن يفعله فان الممكن في حق الانسان مع لوم وأكثير المحركات في أنفسها امتنعة
عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بالحارق وهو ممنوع على الانسان يمكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك
ان تضع ان الامور المتنوعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المحركات التي صح وجودها
وحدثها من هذا الجنس وأينما في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع
كاقبال العاصحية وانما ثبت كونه مجزأ بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجدو يوجد في يوم
القيامة وبهذا فافت هذه المجزئة سائر المحركات فليكن في هذا من لم يقع بالسكوت عن هذه المسئلة
وليكن في أن طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد ثبت عليه أو حامد في غير ما موضع
وهو العلم الصادر عن الصفة التي فيها اسمي النبي نبي الذي هو الاعمال بالغيوب ووضع الشرائع
الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق وأما ما حكاه في الروايات عن الفلاسفة فلا
أعلم أحد اقل به من القدماء الا بن سينا والذي يقول القدماء في أمر الوحي والروايات هو عن الله
تعالى وتوسط هو وجود روحاني ليس بجسم وهو واجب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخدق
منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلهذا في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال
ابو حامد الاقتران بين ما نعتده الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) أن
يذهب الخصم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الالهية التي تشهد
في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بل سانه لما في حقاها واما منقادا شبهة سفسطائية
عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس بقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل وأما ان هذه
الاسباب مكنتية بعفسها في الافعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج اما غافق واما
غير غافق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وتخص كثير وان القوا هذه الشبهة في
الاسباب الغائبة التي يحس أن بعضها يفعل بعضا الموضع ما هو نامن المفعولات التي لا يحس فاعلها
فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس اسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انما لا تحس لها اسباب
فان كانت الاشياء التي لا تحس لها اسباب مجهولة وبالطبع ومطلوبة فيما ليس بعجول فاسبابها محسوسة
ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والجحول فأتى به في هذا الباب معاملة
سفسطائية وأيضا فاذ يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود الالهي بها فانه ليس من
المعروف بنفسه ان الاشياء ذات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجودها ووجودها هي التي
من قبلها الختلفة ذات الاشياء واسماؤها وحدها فقول لم يكن لوجودها وجود فعل يخصه لم يكن
له طبيعة تخصه ولم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا

عود الأرواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق ولا
للافلاك وهو محال لانه لو صح الخرق اذ الخرق من مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى
مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي بمنزعة على الادلال لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة وتكون

الجهة المتحدة لها لا يها وقد ثبت أن الجهة المتحددها أرقى عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد
عالم آخر لمصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد إلا بالحيط والمركز والمحيط يجب أن يكون بسطاً والبسط
لا بد أن يكون شكله الكروي فوجب أن يكون ذلك العالم كروياً أيضاً فيعرض بينهما خلاصه سواء كانتا متماثلتين أو متباينتين إذا كان
لا تتلاقيان الأعلى نقطة واحدة وهو محال وأيضاً لو كان في الوجود عالمان لمكان في كل ١٢٣ واحد منهما أرض وماء وهو ماء نار

فيلزم أن يكون للأجسام
المتفقة الحقائق أمكنة
مختلفة الطباع أو يكون
هناك قسراً ثم وكل منهما
مستحيل (والجواب) لا نسلم
أن القول بإعادة الأرواح
إلى الأبدان في عالم العناصر
قول بالنسوخ وإنما يكون
تناسخها لوقايها إعادة تناسخها
أبدان آخر ولا نسلم امتناع
التناسخ في الأفلاك فإن
الدليل الذي تمسكه عليه
تقد برغامه أعيا بدله على
امتناع الانحراف في محدد
الجهات الذي هو الملك
الاعظم لا في سائرهما ولا
نسلم أيضاً امتناع وجود
عالم آخر سوى هذا العالم
فإن ما ذكر في بيان امتناعه
من المقدمات غير مسلم
عندنا فإنا لا نسلم أن
اختلاف الجهات أعيا
يحصل بالجسم المحيط ولم
لا يجوز أن يكون بالفاعل
المختار ولا نسلم أن المحيط
يجب أن يكون بسيطاً ولا
نسلم امتناع الخلأ وما ذكر
من الدليل على امتناعه
غير تام على ما عرف في
موضعه ولو سلم امتناع
الخلأ لم يكن الخلأ أعيا
يلزم لم يكن وجود العالمين

ولاشياً واحداً الآن ذلك الواحد يستل عنه هل له فعل واحد يخصه وإنه مال يخصه أو ليس له ذلك فإن
كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد
ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لم
العدم وأما مال الأفعال الصادرة عن موجود هو وجود ضرورية الفعل فيما شأه أن يفعل فيه أو هي
أكثرية أرفقها الأمران جميعاً فطلب يستحق الفحص هنا فإن الفعل والانتقال الواحد بين كل شيئين
من الموجودات أعيا مع إضافة ما من الإضافات التي لا تنهاى فقد تنهى كون إضافة تابعة لإضافة ولذلك
لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد له لا يبعد أن يكون هو الملك هو وجود يوجد
له إلى الجسم الحساس إضافة تعرف تلك الإضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطاق وغيره لكن
هذا ليس بوجب سبب النار صفة الانحراف مادام باقيها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المتحدة
طارئة سبب فاعل ومادة وصوراً فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونه ضرورية في
وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشئ المسبب أعني التي سماها أقوم مادة وقوم شرطاً ومحللاً
والتي يسميها أقوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكاملون يعترفون بأن ههنا شئ وطاها ضرورية في حق
المشروط مثل ما يقولون أن الحياة شرط في العلم وكذلك يعترفون بأن الأشياء حقائق وحدودها وانها
ضرورية في وجود الموجود ولذا لا يبطر دون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد
وكذلك يعلمون في الواح في اللازمة لوجود الشئ وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون أن الاتفاق
في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً وكون الموجود مقصوداً به عايقاً ما يدل على أن الفاعل له
عالم به والعقل ليس هو شئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفرق من سائر القوى المدركة
في رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تصنع وضعا أن ههنا أسبَاباً ومسببات وأن المعرفة
بذلك المسببات لا تكون على تمام المعرفة أسبَاباً فرفع هذه الأشياء ومبطل للعالم ورافع له فإنه
يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلاً عما حقيقة قابل أن كان فظنون ولا يكون ههنا ما بهان ولا حداصلاً
وترتفع أصناف الموجودات الداتية التي تألف البراهين ومن يضعه له ولا علم واحد ضروري يلزمه أن
لا يكون قوله هذا ضروري أو أمّا من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بهذه الصفة وضرورة تحكم
النفس عليها حكماً طبيعياً وتقوم أهم ضرورية وليست ضرورية فلا تسكر العلاقة ذلك فإن سبباً مثل
هذا عادة جار والأفادى ما يريدون بأهم العادة هل يريدون أنها إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات
أو إعادة ما عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكرسها
الفاعل فوجب تسكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن
تجد لسنة الله تحويلاً وإن أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا الذي نفس وإن كانت في غير ذى
نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ أما
ضروري أو أمّا أكثر يا وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شئاً أكثر
من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته وبه صار العقل عقلاً وليس تسكر العلاقة مثل هذه العادة فهو
أفط عمومه إذا حقق لم يكن تحتها معنى إلا أنه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما ممنوع فانه يجوز أن يكون الملك الأقصى بجماعه
من الأفلاك والعناصر مركزاً في شئ ذلك أو يكون في شئ ذلك الملك ألف ألف مرة كل منها مثل الملك الأقصى بجماعه من
الأفلاك والكواكب والعناصر فإن القول بالبشرية غير واقعة الأعلى القليل من أحوال الخلق ومن حاول تقدير ملك الله تعالى
أولئك كونه بمكمل عقله فقد ضل خيلاً لا مبيناً ويجوز أيضاً أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بديله عالم آخر وامتناع إعدام العالم

بالكلية مبنية على قدمه وقد عرفت فيه اسبق ضعف أدلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شاكل كل واحد منهما
كرة وجود الخلاع ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم لو كان كل واحد من عنصري أحد
العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فإنه يجوز أن يكون نارا أحد العالمين وأن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة
واليسوسة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب إلى المحيط لكونهما يكونان مختلفين في الصورة والقوة المستلزمة للاختلاف ما في

وكذا يرون أنه دفعه في الأكثر وأن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها موضوعة ولم تكن هنالك
حكمة أصلا من قبلها ليسب إلى الفاعل أنه حكيم فكيف لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات
قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وأنما ليست مكنة فتهاتفها في هذا الفاعل بل به فعل من خارج
فعله شرط في فعلها بل في وجودها فاضلا عن فعلها وأما ما حوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف
الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول بريء عن المادة
وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود هذه الفاعلات هذا الفاعل يتناول فعله هذه
الموجودات بوساطة مفعول له وهو غير هذه الموجودات فيعصمهم جعله الملك فقط وبعضهم جعل
مع الملك موجودا آخر برئ من الحيولى وهو الذى يسمونه وأهب الصور والفحص عن هذه الآراء
ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فإن كنت ممن تشبهنا إلى هذه
الحقايق فاسلك إلى الأمر من بابها واما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية
لأنهم يتقدرون أن يسموها هذه إلى الحار والبارد والطين واليابس التى هي أسباب ما تحدث ههنا من
الطبايع عندهم وتفسد والذهرية هم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر إلى الحار
والبارد والطين واليابس ويقولون أن عندنا متخرج هذه الأسطقسات امتزاجا ما تحدث هذه الأشياء
على أنها تابعة لتلك الأمزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على
هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلك إلى قوله ولذا ذلك ممكن (قلت) إن من زعم من الفلاسفة أن هذه
الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وإنما الفاعل لها مبدء من خارج فهو لا يقدر أن
يقول أن الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل والى ذلك يقول أنها تفعل بعضها في
بعض أسبغ عدد القوم لها الصور عن المبدء الذى من خارج ولكن استأعلم أحد أقال بهذا من
الفلاسفة على الإطلاق وإنما قلوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فاعل لهم متفقون على
أن الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الأربع يمكن من حيث تحفظ بها حرارة النار
الاسطقسية والحرارة التى تصدر من الاحرام السماوية وأما ما نسبته إلى الفلاسفة من أن المبادئ المعارضة
تفعل بالطبع لا بالاحتياز فلم يقل به أحد يعترض به بل كل ذى علم فاعل عندهم باختياره لكن موضع
الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الصديقين إلا فضلهما واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها إذا كان
ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشى لم يقله إلا الزائدة
من أهل الاسلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلّم ولا الحدوث في مبادئ الشرائع
وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد وذلك أنه لما كانت كل صاعه لها مبادئ واحد على
الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا بإبطال كانت الصناعة العملية
الشرعية أخرى بذلك لأن المشى على الأعضاء الشرعية هو ضرورى عندهم ليس في وجود الإنسان
بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشرعية وأن يتقيد فيها
ولا بد من هذا الواقع لها فإن بحدوها والمناطرة فيها مطلقا لوجود الإنسان ولذلك واجب قتل الزائدة
والذى يجب أن يقال فيها أن مبادئها هي أمور الهيمنة تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع
جمل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المحجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها

المساهمة والحقيقة فإن
الاشتبك في اللوازم
لا يوجب الاشتراك في
الملزومات وكذلك القول
في العناصر الثلاثة الماقية
ولو سلم اشتراكها في
الصورة المقومة لكان
لا يلزم منه الاتحاد في
الحقيقة لجوار اختلافها
في الحقيقة حينئذ
لاختلافها في الحيولى
ومنها أنه لو ثبت المعاد
الجسماني فاما أن تغنى
وتعوت تلك الأبدان كالأبدان
التي في النشأة الأولى
والعنازلون بالمعاد الجسماني
لا يقولون به أو نفي مؤيدة
وذلك محال لأن بقاءها
مؤيدة إنما يتصور إذا
كانت القوى البدنية
مفيدة أثر اغبر متناه في
المدة وذلك مستحيل لأنها
قوة جسمانية وكل قوة
جسمانية لا تعيد أثر اغبر
متناه لا بحسب المدة ولا
بحسب العدة أى القوة
الحالة في الجسم لا تقوى
أن تفعل ذلك في زمان
غير متناه سواء كان العمل
المصادر عنها واحدا أو
متعددا ولا أن تفعل عددا
غير متناه سواء كان زمانه

متناهيا أو غير متناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور يعني أن كل ما كان أكبر كان تحريك
القاصر له أضرب ليكون معاوقته ومعايقته أكثر وأقوى لانه أغايعا وق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبدع من تحريك جسم آخر مما لا
له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة يعيدها من ذلك المبدء ابعينه لزم أن يتفاوت متنتهى حركة الجسمين بأن تكون

حركة الاضغرة أكثر من حركة الاكبر لكونها اقوى في القوة فقل في الضرورة تنهي حركة الاكبر ويلزم منه انهم حركة الاضغرة لانها انما
تريد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاضغرة الفرض انه لا تنفصاوات الابدالك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف
الفاعل يعني انه كلما كان الجسم أعظم مقدار كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثير الان القوى الجسمانية المتشابهة فاعلمت مختلف
باختلاف محالها في الاضغرة والاكبر لكونها متحركة بتحركها وأما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والاكبر متساويان لان ذلك للجسمية

وهي في محالها على السوية فاذا
فرضنا حركة الاضغرة
والاكبر بالطبع من مبدأ
معين لزم التفاوت في الجانب
الاخر ضرورة ان الجسم
لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فتقطع حركة الاضغرة
ويلزم منه ابتداء حركة
الأكبر لكونه ما على نسبة
جسمه (والجواب) أن
يقال لا يسلم ان بقاءها
مؤبدة محال (قولهم لانه
انما يتصور اذا كانت
القوى البدنية تفيد انرا
غير متناه في المدة) مبني
على تأثير القوى البدنية
في الافعال المترتبة عليها
ودلك ممنوع فانه لا تأثير
للقوى الجسمانية عندنا
اصلا في الادوال المترتبة
عليها واما الكل بحلق
الله تعالى وليس لهم على
تأثير تلك القوى في تلك
الادوال دليل يعتد به كما
عرفت سابقا فليس لمسلم أن
لها تأثير في تلك الافعال
فلا نسلم استحالة ان تعيد
القوى البدنية اثر غير
متناه في المدة والعدة وما
ذكره من الدلائل عليه
فقد فوجأ ما لا فلا تتقاضه
بالقوة البدنية المحركة

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفصائل ولا فيما يقال فيها بعد الموت فادراشا الانسان على
الفصائل الشرعية كان فاضلا بلاطلاق فان تمدد في الزمان والسعة عادة الى أن يكون من العلماء
الراغبين في العلم ففرض له تأويل في مبداء من مبادئها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان
يقول به كما قال تعالى والراغبون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو
حامد والجواب له مسلكتان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا الله قد ثبت ايها ما
للحسم هو الذي يدافع به الخلق ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يعمل الاحراق دون واسطة
خلقه التكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد
من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثل ان النار هي الفاعلة له لكن لا بلاطلاق بل
من قبل مبداء من خارج هو شرط في وجود النار فنعلا عن احراقها وانما يحتلونها في هذا المبدأ ما هو
هل هو مفارق او هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد محمدا عن الفلاسفة فان
قليل فهذا يحجر الى قوله وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في الجواب فقال والجواب
ان نقول الى قوله الاتشبع محض) قلت اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتعاقبة في الموحودات
ممكنة على السواء واما كذلك عند الفاعل وانما يخص أحد المتعاقبين بآداة فاعل ليس لآداته
ضابط يجري عليه لاداء ولا في الاكثر في كل ما لم يتكلم من الشرائع يلزمهم وذلك ان العلم
اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فادالم يكن في الموجودات الامكان المتعاقبين في حق القابل
وليس هذا علم ثابت لشيء أصلا ولا طريقة عين اذ فرضنا الفاعل بهذه الصفة فسلط على الموحودات
مثل الملك الخائرو له المثل الأعلى الذي لا يتعاض عليه شيء في ملكته ولا يعرف منه قانون يرجع اليه
ولا عاقد فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالسطح واذا وجد عدمه فعل كان استمرارا فان
وجوده في كل آن محمول بالطبع وان اتصال أبي حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما
بان هذه المسككات لاتقع الا في اوقات مخصوصة كما نكث قلت وقت المجيزة ليس ما به اتصال صحيح وذلك ان
العلم المحلول فينا اعماها وابدأ في تابع لطبيعة الموحودات الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على
الحال التي هو عليها في الوجود فاب كان انما في هذه المسككات علم في الموجودات الممكنة حاله هي التي
يتعلق بها علما وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الامر بين وهي التي يعبرون عنها
بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المستعملة عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان تكون الا في الموحودات
وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها
فهو ايضا الارادة لعلها لم ان يقع الموحود على وفق علمه فالعلم بقدر وزيد مثلان وقع للشيء من
قبل اعلام الله فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموحود تابعه للعلم
الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصورة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك
الطبيعة للموجود الذي هو هامة متعلق بجهلها نحن بالمسككات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي
تقتضي له الوجود وعدمه فانه لو كانت المتعاقبات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن
قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم او توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك

فانما تحرك اجرامها تحركات غير متناهية عددهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي حتى
تكون محرركها جوهرا مجردا لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض
والا يلزم الترتيب بالمرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند
الا الى القوى الجسمانية فيكون محرركها جسمانيا مع لانها هي حركتها (فان قلت) المبادئ لتحرك الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان

اذراكما الجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الاقوال عن النفوس المجردة فلم تدرك القوة الجسمية اثنية، وثورة تأثير غير متناهية فلا ينفذ الدليل بها (قلت) المباشرة القريبة للحرركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك لانفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها غايها بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المغارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمية ١٢٦ أمور متصلة غير مارة ثم يصدر عن تلك القوة تحركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها

تصدر عن تلك القوة لو ان قدرت بل على انها تفعل دائما عن ذلك الحرك العقلي وتنفذ بحسب انفعالاتها فالتحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة المقص لانه يمكن ان يقال لوصح الدليل المذكور لم تجز التحركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية ايضا فانه اذا فرض ان كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبداء مفروض وبعضها يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجزئية لا تقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع الحركة الخاصة منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة ايضا فان قيل هذا المقص اعني ان لو كان جزء القوة مسعة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا الدليل انما يجري في القوة البسيطة المتشابهة

فلا بد ان يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لها فيما ليس عندنا دليل به تقدم علمها والذي يسمى للماس رؤيا ولا انبياء وحيا والارادة اللازمة والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حذوها على الأكثر والتمائم والوحي كما قلنا اعلمها واعلام هذه الطبيعة في الموجودات الجسمانية والصنائع التي تدعى تقدم المعرفة بما لوحد في المستعمل انما عندنا آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت ان تسميها أعني الخاصة في نفسها التي تتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا تتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عليها لزم الافعال الخاصة بوجوده وجوده وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما بعقله الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضوعي أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات لوجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادة ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصورة الخاصة بوجوده وجوده وجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان تسمى بالاسفة له وذلك ان أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عن حاضر وربما كان الأمر الذي من خارج فلا يمنع ان تقتصر الدار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وحدها لك شئ ما اذا قارن القطن صار غير قابل له للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك انه كما يقول أبو حامد لا فرق بين نقيض الشيء واثباته معا أو نقيضه بصفته واثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان قوامه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية ومثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما انادار فعا منه انه ناطق لم يبق انما كذلك اذا رفعنا عنه الحيوان وذلك ان الحيوانية بشرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشرط ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا السبب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد كما كانوا اعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما قسمهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والعلة وكذلك التشكيل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرطا لا يمكن احدا الامر من امان ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد جعلها اصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان اليد هي عندهم آلة العمل التي بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية مثل السكينة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفعل في الجاد أمكن ان يوجد فعله الصانع عنه مثل ما لو أمكن ان توجد حرارة عن غير ان تسخن ما شأه ان تسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

الاجزاء فيكون جزء القوة مسعدا لما يرد على الكل من الابعادات والالام تكون متشابهة الاجزاء ثم انهم لما جاوزوا لها تأثير القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تخصها من المبادئ المغارقة فلم لا يجوز ان تكون القوى المتدنية يفيض عليها العقل المغارق أبدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (واما ثانيا) فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا يدمغه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بان تكون حركة الاصغر أسرع في

القسرية وأبدا في الطبيعة من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لا يقال) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والطء واحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والاصغر في القسرية فتكون متناهية في القسرية والاصغر في القسرية والاصغر في القسرية وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أى السرعة فاما أن يكون زمانهما واحدا أو لافى الأول يقع التفاوت في المدة لان الاسرع يكون عددا حركاته أكثر طعما وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت)

نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة والمدة لكنا نقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أى السرعة فاذ جازت حركة الجسمين الى أجزاعتساوية بحسب المسافة كانت حركة الاسرع أكثر عددا من حركة الابطا ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وذلك لالوج بل اعيا يلزم ذلك اذا طعمت آحاد اعدامها بأحد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعها في

لها عرض في موحودهم وحوودهم وله كيفية محدودة أيضا وان كان لها عرض عندهم وآية كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان لها عرض أيضا الكثرة محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي هذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين ومرة تقبل مقابليها كالخالد همد في صور الاجسام البسيطة الاربع التي هي النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض كمثال ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط كمثال ذلك ان الاسطوانات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يفتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فتمارك الله أحسن الخالقين والمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تحمل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والعلامة يدفون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا كانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ولما كان خالقها هذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من العريقين يدعي ان ما يقوله معروفا به وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وانت فاستفت قلبك فإياك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلمت آياه والله يجعله واياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام الى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل من ايام متنازع ذلك انما هو شيء طمع عليه العقل ولو طمع طبيعة يقضي بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابع لوجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولوركبوا كان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصوصهم لانهم يطلبون بالفرق بين ماثية وامن هذا الجنس وبين ما نفوه فيفسر عليهم بل لا يجدون الا قويل موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قديما أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والشيء وط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلمته وبين الشيء وداليه وهذا كله لا يجوز الا في رأى السعسطانيين ولا معنى له والذي قل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول السكلي الذي يحمل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات فلو جاز ان تفرق متناسبات لجاز ان تحتج المتقابلات لكن لا تحتج المتقابلات ولا تفرق متناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا العقل الأزل كان عمله وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم (المسألة الثامنة عشر) في تجهيزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الانسانية جوهر روحي الى قوله ولهم فيها ابراهيم كثيرة برعهم (قلت) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصوره الا الله اتبع فيه ابن سينا وهو مخالف الفلاسفة في انه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسمى او هيية عوض الفكرية في الانسان ويقول ان اسم المتخيلة قد تطلقه القدماء على هذه القوة واذا اطلقوه على كانت المتخيلة في الحيوان بدل المتحركة

الوجود دفعه في الخارج أو على وجودها في الدهن على سبيل التتصيل وكل منهما محال (وأما ثالثا) فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوية فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كاطباء في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا تكون منقسمة بانقسام محالها وان تكون طبائع بسائط الابدان معاوية عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوي الكل ضعف معاوي الجزء فيخير نقصان القوة بقهسان المعاوي هذا وقد ذكر في ضعفه وجوده أخر لا حاجة للاطناب يدكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر قالوا اما هذا الله تعالى لوجب ان يقدّمها ما ألفه من هذه العناصر والالم يكن ذلك إعادة البدن الذي كان بل احداً من البدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت للاجالة لان الحرارة الغير برة والحرارة المتأصلة من الحركات ١٢٨ البسائية والبدنية دائماً تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الدئب من الشاة عند دونه وعلى السحلية انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورية من غير ان تحتاح الى ادخال قوة غير المتخيلة واعمالها كان عكس ما قاله ابن سينا لولم تكن القوة المتخيلة دارة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيالات في هذه غير مستعانة من الحس وكما ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فنخلص عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يرد عليه هذا القول في معاندة القوم (قال ابو حامد) البرهان الاول قوطهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعملت في هذا الدأب مهملة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يرد عليهم منه مغنيان احدهما ان يكون حد الجبر من تلك الصفة الحالية في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحالي في الجسم المشار اليه يوجد حده وحده جميع البياض حدا واحداً بعبارة والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا متعقبة بانقسام الجسم لاني ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعبارة مثل قوة الابصار الموجودة في البصير بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي الشباب اقوى منها في الهرم والتي تعم هاتين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية اعني انها اما ان تبقى واحدة بالحد والمماهية او تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالكمية وهي واحدة بالحد والمماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الدأب منه ليس فعله فعل الباقى فان فعل الدأب من البصر الضعيف ليس بفعل قبل البصر الضعيف ويحتمل ان يكون البصر الضعيف ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحدها في بعضه بل تدعى القسمة الى حدان انقسم اليه قسمه الاول وانما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال في هذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت تبنى بنفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فيجعله جسم من الاحسام وعكسه ايضاً بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحدهما من النوعين من الانقسام واذا صح هذا عكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحدهما من الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضاً من امر المعقولات الكلية وهو انما ليست تقبل الانقسام لواحدهما من هذين الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فيجب ان لا يلزم عنها ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاحسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها اقوى وحانية تدرك ذاتها غير بها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوع الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عانداً بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التحصيل فاستعمل في ذلك قولاً لاسقسطانيا وعلم النفس اعني وأشرف من ان يدرك بعضه اذ الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعاني برهانه على ان قال

(والجواب) انما لا نسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو معدة من اجزاء جسمية يتخالف في الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدر ولا نقول بالازواج والعامل والانفصال اصبحت لانها ادمية ذلك طالبتناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة القرع والانبقي لاندل على تركبه منها الجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التعرق والانحلال من غير ان يكون مصوراً بتلك الصور سابقاً ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتحرك الفاذة من ابراديدل ما يتخلل من الرطوبات وهو منوع وزد بان القوة العاذية اما ان تقوى على ابراديدل ما يتخلل من تلك الرطوبات اولاً وتقوى عليه واما ما كان يلزم اخذ الرطوبة القوية بعد مدة معدتها في الانتفاض والانحلال بالكلية اما اذا

لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة بعد مدة معدتها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها احسنه اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلاً من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء

ان المنة وولات ان كانت حالة في جسم فلا يحلوان تحل منه في شيء غير منقسم اوفى منقسم ثم ابطال ان
يحل شيء في غير منقسم من الجسم فلما ابطال هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم ان يحل منه
في شيء غير منقسم ثم ابطال ان يحل من الجسم في شيء منقسم فيطل ان يحل في جسم أصلا فلما ابطال أبو
حامد أحد القسبيين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم بنسبة أخرى وهو مذهب انه ان نسب الى
الجسم فليس ههنا الانسبتيان اما نسبه اليه الى محل منقسم او محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان
ان العقل ليس له ارتساض بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في بيان ان العقل مفارق فلذلك ذكر أيضا
العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم انهم اذا نقلت
من الصداقة التي تحفظها صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاليل الجسمية ولد ذلك كان كانه اذا
الغرض منه اغماض التوقيف على مقدار الأقاليل المكتوبة فيه المنسوبة للغريبيين واطهار رأى
القولي احق بان ينسب صاحبه الى الترافات والتناقض (قال أبو حامد) دلائل ثاب قالوا ان كان الى قوله
بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بيانا مفردا به عاها هو تقيم القول المتقدم وذلك ان
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس بنقسم بانقسام محله وضعه اوفى هذا القول تكاف بيانه باستعمال
التقسيم فيه الى الاشياء الثلاثة فالعائدة الاولى هي باقية عليه واعاد دخلت عليه المعادة لانه لم يستوف
المهنيين الذين يقال عليهم ما الانقسام المهيولاني وذلك انهم لما تفواعن العقل انقسامه بانقسام محله على
الحوالي الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في
القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المعادة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتهى ههنا ان
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من احد هذين النوعين من
الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس بنقسم بانقسام
موضوعه في الحده بل هو مفارق لموضوعه اما ما نرى اكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل ههنا
النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن كما انه لا تبطل الصورة بطلان الجزء او الاجزاء
من موضوعها انما ليست تبطل بطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو
سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولد ذلك ما يقول ارسطاطا ليس الشئ لو كان له عين
كعين الشاب لا يبصر كما لا يبصر الشاب ير يدانه قد يظن ان الهرم الذي لحق الشئ في قوة الابصار ليس
هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك بطلان الآلة ارا كثر اجزائها
في النور والاضياء والسكر والامراض يبطل فيها ادراك الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست
في ههنا الاحوال كاملة وبهذا يظهر في اكثر الحيوانات التي اذا صلت بنفسه فينبش وأكثر
النبات هو به هذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالبكلام في أمر النفس غامض جدا واعما احتص
الله به من الداس العلماء الراسخين في العلم ولد ذلك قال تعالى بحميا في ههنا المسئلة للجمهر وعنده
ما سألوه بان ههنا الطور من الدوال ليس هو من أطوارهم وفي قوله تعالى ويستملونك عن الروح
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ونسبته الموت بالنوم في ههنا المعنى فيه استدلال
ظاهري ببقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعاها هي النوم بطلان آتمها ولا تبطل هي يجب ان
يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دال مشترك للجميع لا في
بالجمهر وفي اتمه فاد الحق ومنه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء الداس وذلك بين من
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دلائل ثالث قولهم
ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص
من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس ههنا المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون
محله جسم من الاجسام وانه ليس يكون قوله في الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (واما اراد القوة
الغاذية) فسواء في الوقتين
فما الضرورة تأخذ الرطوبة
الغريزية في الانتفاص
وهي عدا للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببا
لنقصان الحرارة الغريزية
ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات
الغريزية لان الحرارة
الغريزية اذا ضعفت
ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريزية
وههنا فتم كذلك
الرطوبات الغريزية
وكثرة الرطوبات الغريزية
سبب لضعف الحرارة
الغريزية ولا تزال تتأكد
ههنا الاسباب بعضها
بالبعض الى ان يتمشى الامر
الى قضاء الرطوبات
الغريزية فتعنى الحرارة
الغريزية لكون
الرطوبات الغريزية مركبا
ومحلا ويحصل الموت
حينئذ بالضرورة ولا ينبغي
عليك ان ههنا مني على
تأثير القوى والطباع
فيما يترتب عليها من الاعمال

بينا ينقسمه انه يصير بعضه مخصوصا كان بينا انا ادنا بنا اليه الاضمار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
 وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا بديه عالم ليس هو من قبل
 ان جزأ منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا
 عضو واحدا من عضوي الاعضاء كالحال في قوة التحصيل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه
 معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في الهائم (قلت) هذا الذي
 حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجمل سائر
 الاعراض لانه ليس يحل جسمها أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يتحل الجمل بالشيء والعلم به
 يدل ضرورة على اتحادهما فان الاتحاد لا يتحل في محل واحد وههنا الموضع من الامتناع يوحد اسوى
 الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات
 معا المعنى الشيء اوضه وذلك لا يمكن ان يكون الا ادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحس كما
 هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فلهذا الحس من القبول هو الذي يخص
 النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك الحس كما على الحواس الحس
 وهو عندهم جسماني ولذلك ليس في ههنا دليل على ان العقل ليس يحل جسمها الا نادق قل ان الحس
 يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
 وهو ان النفس التزعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية وبست أعلم احدهما من
 الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامر لا بعباء بقوله وذلك ان خاصية كل قوة غير مدركة
 ان لا يجتمع في ادراكها المقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع
 واحد فلهذا اشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة انها تحكم على
 الاضداد الموجودة معا أي يعلم احدهما يعلم الثاني وتختص القوى الغير المدركة انها تنقسم بانقسام
 الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا في جزء واحد والحس لما كان
 محله الاية تنقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوحد فيها المقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
 هذه الاقوال كاهن الاقوال بل من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فها بعد فقههم من يحمل الدليل
 على بقاء النفس انها لا تحكم على المتناقضات معا لانه انما يتبع من ذلك ان يحلها واحد غير منقسم
 وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
 خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما القناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تحرق
 المادة فيصير البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في ههنا في سالف وأما القناد
 الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه وله اقناع ما ولد لكن اذا عرف الوجه
 الذي حركه الى ههنا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنهول وهو المدرك
 والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنهولا من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنهولا من جهة
 جهتين أعني ان العقل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الحيوان في كل مركب لا يبعد عقل
 ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل
 المركب ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كاهن مستحيل وههنا القول اذا ثبت ههنا
 كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه يمكن ان يعود
 برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
 ان ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي
 لا تعقل ذاتها فان ههنا باب الاستقراء الذي لا ينفك اليقين وتبين بالاستقراء المستعمل في ان كل
 حيوان يحرك فيك الاسفل فليس هو له مري مثله من جهة وهو مثله من جهة اما يخالف نفسه له فلا

وقد عرفت ضمه هذا
 البني في ما سبق فنذكر
 والكل عندنا متحقق الماثل
 المختار فيوزان لا يتحل
 شيء من اجزاء البدن
 بالحرارة وان تحل لورد
 قد مر ما تحل دائما ولا
 يلزم الموت ضرورة ومنها
 ان الماثل الجسماني على
 ما اخبر به الانبياء عليهم
 الصلاة والسلام يتضمن
 دوام الحياة مع دوام
 الاحتراق وذلك خارج عن
 طور العقل (والجواب)
 انا لا نسلم خروجه من طور
 العقل واعيا يلزم ذلك لو
 كانت الحياة مشروطة
 باعتدال المزاج وهو ممنوع
 بل هي صفة يحتاجها الله
 تعالى في الجسم من غير
 اشتراط بشرط عاينه انه
 تعالى أجرى عادته بحلقها
 عند اعتدال المزاج فاذا
 خرق العادات في زمان خرق
 المادة بخلافها بدون اعتدال
 المزاج واذا لم تكن
 مشروطة به لم يبق الا
 الاستعداد وهو لا يفيد في
 أمثال هذه المقامات وحكي

الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فيك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر في فيه
جميع الحيوانات وأما الواضع أن كل حاسة فحس لا تدرك ذاتها فهو واستقراء مستوفى إذ كان
ليس هو حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة
ليست في جسم فهو وشبهه بالاستقراء الذي يحكم من قبل أنه كل حيوان فهو يحرك فيك الأسفل لأن
الواضع لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من
قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم
لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه وكلام غث رقيق وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك أنه إما
كان يلزم من ادراكه وجود شيء أدركه بحده وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس
وأشياء كثيرة وله ما تدرك حدها ولو كذا تدرك حد النفس مع وجودها كحاسة ورؤية تعلم من حدها أنها
في جسم أو ليست في جسم لأن ما كانت في جسم كان الجسم ضرورة ما خورفا في حدها وإن لم تكن في
جسم لم يكن الجسم ما خورفا في حدها وهذا الذي ينبغي أن يعتد في هذا وأما ما عدا أبي حامد هذا
القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم
وهو له مري حتى وقد اختلف القدماء في هذا المكن ليس علمنا ما انتهى إلى الجسم هو علم ما هو أقوا ما بالجسم
فإن ذلك ليس بيننا وبينه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قد عاينوا حدينا لأن الجسم إن كان بمنزلة
الآلة فليس لها أقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض لا عرض لم يكن له وجود إلا بالجسم دليل سابع
(قال أبو حامد) قالوا القوي الدرا كة إلى قوله يلزم أن يشترك كاهما (قلت) هذا دليل قديم من أدانهم
رغمه سيلاه أن العقل إذا أدرك معقولا فواهم عاينوا به إلى ادراك مادونه كان ادراكه له أسهل وذلك
بما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأننا نحن الأقوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثيرا
بضعفها ادراكها حتى لا يمكن فهم أن تدرك الجسمية الادراك بأثر ادراكها القوية الادراك والسبب
في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم خلط لها فيه يكون به تزلزل الجسم عنها عند حلولها في لها من القوة
والابدو لا يمكن صورة في جسم فلما وجدوا قائل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على أن
ذلك التزلزل ليس بجسم وهذا الاعتداله فإن كل ما يتأثر من المحال من حلول الصور فيه تأثيرا موافقا
أو تأثيرا فليلا كان أو كثيرا فهو وجسمي ضرورة وعكس هذا أيضا صحيح وهو أن كل ما هو جسمي في
هو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقد تأثره هو على قدر سخاطة تلك الصور للجسم والسبب في
هذا أن كل كون فهو وتابع لاستحالة فلو حملت صورة في جسم بغير استحالة لا يمكن أن توجد صورة
جسمانية لا تتأثر عن المحل عند حملها دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا الحزاء البدن إلى قوله
يقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها والحار القوي وكان الحار القوي بدركه
النفس به الدار بعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون
موضوعه الحار القوي للشيء يشيخوته وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس
يلزم أن يستوي أعمارها دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتراه عنه
(قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص
جوهر ما قيام الولادة إلى الموت وإن الأشياء ليست في سبلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء
حتى اضطررنا فلا طردن إلى ادخال الصور فلا معنى للتشاكل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل
صحيح دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه
من العلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع ومعنى واحد
يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن يتقسم ذلك المعنى بما يتقسم به الأشخاص من حيث
هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثر فيجب أن يكون هذا المعنى غير كاش

أن واحد من منكري
الحشر أورد هذه الشهادة
على الاستدلال أبي إسحق
الاسفرائيني وأجاب به بأن
مثل هذه الحالة موجودة
فيما بيننا وذلك لأن الاطعمة
الغليظة تنطخ بحرارة
المعدة وتترى في الجيب
لا يحصل مثل ذلك
الانطباع إذا جعل القدر
والطبخ انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على أن
حرارة المعدة أقوى من حرارة
القدر التي تغلي أو تكون
قريبة منها ثم ما لا يتألم
بهذه الحرارة فإذا جاز أن
لا تكون الحرارة القوية
مؤلمة فلا يجوز بقاء
الحياة معها أولى وأيضا
حكى أن حادثة نوس شق
بطن حيوان معاقصة
وأدخل البدن فيه وجعل
أصبعه في قلبه فما قدر على
إمساك الأصبع فيه من
شدة حرارة القلب وأيضا
فما نرى من الحيوانات
ما لا يتألم بالدم مثل النعامة
فإنها تتابع الحديد المحي

ولا فاسد ولا داهي بدهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أربابية وغير كائنية ولا فاسدة إلا بالمرض أي من قبل اتصالها بغير يدور وأي أنها فاسدة من قبل الاتصال لأنها فاسدة في نفسها ولو كانت كائنية فاسدة لكان هذا الاتصال هو وجودها في جوهرها ولما كانت لا تجتمع في شيء واحد قالوا وإذا انقرض هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة ما تنقسم الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحد في زيد وغيره وهذا الدليل في العقل قوي لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فمساوية وان كانت مجردة من الاعراض التي تعدت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون ليس تحتل من طبيعة الشخص وان كانت مدركة واضطروا في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد به فهو وراحم إلى أن العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فإنه واحد عندنا لأنه معنى كلي فالحيوانية مثلا لا في يدهي بعينها بالعدو التي أنصهرها في حال وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم يقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذين الالفاظ على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد وجود دليلين (أحدهما) أن النفس ان عدمت لم يتحل عدمها من ثلاثة أحوال إما أن تعدم مع عدم البدن وإما أن تعدم من قبل عدم وجودها أو بعدم قدرة القادر وباطل أن تعدم بعدم البدن بانها مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فان الجواهر المفارقة ليس له ضد وباطل أن تتعاقب قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعتبرتهم هو بالانقسام انهم معارضة للبدن وأيضا فان المختار عندنا سينا أن تكون النفوس متعددة بعد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تخالف حقيقة محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيء أعلمه عمر وإذا جهله عمر وجهله زيد إلى غير ذلك من المحيالات التي تلزم هذا الوضع فهو يزعم على هذا القول بأنها إذا انزات متعددة بعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام والعلامة أن يقولوا له ليس يلزم إذا كان شيئا بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحد ههما فسد الآخر ولكن للنازع أن يسألهم عن المعنى الذي تشخصت به النفوس وتكثرت كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان الكثيرة العددية الشخصية عما أتت من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وعددها أن يقولوا أنها في مادة لطيفة وهي الحرارة الفسائية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا هي مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي هي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الأجسام فانه لا يختلف أحد من العارفين أن في الاسطوانات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وحيوانية يسميها القوة المصورة ويسمونها أحيانا الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا صانع للحيوان حكمه المخلقة له وان ههنا يظهر له من التشریح طامنا هو هذا الصانع وما جوهه فهو أجل من أن يعلمه الانسان ومن ههنا يستدل أولاد طون على أن النفس مفارقة للبدن لأنها هي المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرط في وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعنى المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فاما كما يعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها أن تعمل الأفعال المنتظمة المعقولة كذلك تعلم أن الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في الخلق والتصور والاختلاف عددهم في أن في الاسطوانات نفوسا مختلفة لموع نوع من الأنواع الموحدة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له وهذه النفوس إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة

والسهمند وفانه يعيش في النار قد لتناهذه الأشياء على أن شدة الحرارة لا تنافي الحياة (ومنها) أن الأدلة ذات على أن النفس تحدث بطريق الوجود من البدن المفارقة بشرط حدوث المراج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى عذفاء البدن وحرارة في حدث بدن وجب أن يحدث من البدن المفارقة نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لم تعلق نفسين بدنا واحدة وبه محال (والجواب) ان ما ذكره مني على أصل الإيجاب وقد سبق ما فيه والأدلة على رأينا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبره بل تكون نفسه المدبرة له في الدشاة الأولى متعلقة به في المنشأة الأخرى ومدبرة له فيها (ومنها) أن الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فإذا

ويكون لما ولد على النفوس التي ههنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالحن أو تكون هي
 بداتها هي التي تنعاق بالابدان التي تكونها الشبهة التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت الى مادتها
 الزو حانية واحسامها اللطيفة التي لا تحس وما أعلم أحدا من الفلاسفة الا قدما يقول ههنا الان من
 اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بدواتها ولا اذا التحيل هو ضد المستحيل بل قال به
 بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من اعرض المسائل التي في الفلاسفة ومن أقوى ما يستشهد به
 في هذا الباب ان العقل الحيواني يعقل اشياء لانهاية لها في القول الواحد ويحكم عليها حكما كلياً وما
 حوهره هذا الجوهري فهو غير حيواني أصلاً ولذلك يحمد ارسطاطاليس فيثاغورس في وضعه المحرك
 الاول عقلاً أي صورة برية من الحيواني ولذلك لا يفعل عن شيء من الموجودات لان سبب الانفعال
 الحيواني والامر في ههنا في القوى القابلة كالامر في القوى المعاملة لان القوى القابلة ذوات المواد هي
 التي تعقل اشياء محدودة ولا فرغ من هذه المسئلة أحد زعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاحساد
 وهذا شيء ما وجدوا له من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من شرا في الشرائع أنف
 سنة والذين تأدت اليه انهم الفلاسفة دون ههنا العدم السني وذلك ان أول من قال بحشر الاجساد
 هم انبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزور ومن كثير من الصحف
 المسيحية لبني اسرائيل وثبت ايضا ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول
 المصيبة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حرمها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد
 الناس تعظيماً لها وأعيانها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تحو نحو تدبير الناس الذي به وجود
 الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الأعضاء الخلقية
 للانسان والأعضاء النظرية والعصائير العملية وذلك أنهم يرون ان الانسان لا حياة له في ههنا الدار
 الا بالاصناف العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالعصائل النظرية واه ولا واحد
 من هذين يتم ولا يباغ اليه الا بالعصائل الخلقية وان العصائل الخلقية لا يمكن الا بعرفة الله تعالى
 وتعظيمها باعدادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من
 الاقاويل التي يقال في الشياء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبين ويرون بالجمل ان الشرائع هي
 الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع
 الشرائع وان اختلفت في ذلك بالاقول والاكثر ويرون مع ههنا لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو
 مطلق في مبادئ العامة مثل هل يجب أن يعبد الله ولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
 بوجوده وكذا كثير من في سائر مبادئ مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية الان الشرائع كلها
 اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وان اختلفت في صفته ذلك هو حرد كما اتفقت على معرفته وجوده
 وسماته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالاقول والاكثر ولذلك هي متفقة في
 الاعمال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير ههنا الادمال فهي بالجملة
 لما كانت نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان العلية اعما نحو
 نحو تربية سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه ان يعلم الحكماء والشرائع تقصده لتعلم
 الجمهور رعاية ومع ههنا فلا يجد شريعة من الشرائع الا وقد ثبتت بما يخص الحكماء وعبدت بما يشترك
 فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس اعما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة
 الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباه
 ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقله الى ما يخص فن ضرورية لا يسقط من عايشا غله وأن
 يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه ان صرح بشك
 في المبادئ الشرعية التي شاع عليها أو بتأويل أنه مفاقت للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات
 كان وجود الآلة بعد ذلك
 كلاً وبالاعليها وكان
 منفصلاً لكمال الذات
 ومقتضياً للمصلحة والسعادة
 فالاعادة غير لائقة بحكمة
 الحكيم تعالى وأيضاً ان
 النفس المتخصصة عن علاقة
 البدن تكون خارجة عن
 طرفة البدن وكثافتها وأنواع
 عوارضها المؤثرة لها الى ضياء
 التحرر واطافته والبراءة
 عن العوارض المؤلمة
 فيكون الله لذاتها ههنا
 الحاصل فوق التذات
 الانسان بالحسروج عن
 الحبس المظلم المثل فكما
 ان من خرج عن الحبس
 الموصوف لا يعود اليه
 فكذلك ههنا (والجواب) أنا
 لانفس لم أن البدن على
 الاطلاق وبالنفس على النفس
 بل البدن الذي يكون
 سليماً عن الآفات من كل
 الوجوه على الوجه الذي
 أخبر عنه الانبياء يكون
 سبباً لزيادة الانتفاذ وكمال
 الانتهاج واذا كانت
 الابدان كذلك لم يكن

وصار قن عن سبيلها - ثم فانه أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر ويحب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها أعدده حقا وإن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكتندرية ما وصلتهم شريعة الاسلام وتبصر الحكماء الذين كانوا بلادار وما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك لما ظهر من الكتب التي تاتي عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا وحوذا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل قضية هي ان كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولديهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا كانت الصنائع الدهرانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعات فبالخبر يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فبالعقل بخلافها ومن سلم أنه سكن أن يكون همها شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي اسست قبضت بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا إذ كان لا سيبل الى البرهان على وجوب العمل الا بالوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية بقدرتين من هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقدم من الانبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عددهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحدث لاجلهم ورعى على الاعمال الفاضلة حتى يكون المداشون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كواب الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله تعالى وأن الصلاة الموضوعه في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعه في سائر الشرائع وذلك مما شرط في عدها وأوقاتها وأزكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التزكك أعني ترك الافعال والاتوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المبادئ ما هو أحدث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تقبل المبادئ بالأمور والجسمانية أفضل من تشبيه بالأمور الروحية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر من لم يترك ما يشاء من الفحشاء والمنكر حتى يرضى الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس يسمى أن ينكر ذلك من يعتقد ان ادرك الوجود الواحد ينقل من طور الى طور ومثل انفعال الصور الجادية إلى أن تصير مدمكة ذواتها وهي الصور العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وعرضوا لذلك وأكصوابه اغصاهم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الرادفة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع بالذات وهذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلوه ومن لم يقدر عليه فان ثم لأقويل التي يحتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في معادتهم هو جيد ولا بد في معادتهم أن توضع النفس غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وإن توضع أن التي تعود هي أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لا هي في غيرها الان المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود مثل ما عدم لالعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي التي تعد وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالوجود لا واحدا بعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانا وهذا الرجل كثر الفلاسفة ثلاث مسائل (أحدها) هذا وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما أعددهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العلم وقد قلنا أيضا

للتفوس حاجة الى تدبيرها فيكمها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاعتقادات من اللذات الحسية أخرى ومعلوم أن الجمع بين السعاداتين أقوى من الانتصار على احدهما وهذا يخرج الجواب عن قولهم وأيضاً وليتأمل (الانقال) سلامة المدن عن الآفات من كل الوحوه غير معقول لان بقاء دعاها هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول الأمراض والأعراض (لانا نقول) لو سلم أن بقاء دعاها هو بالاكل والشرب ولكن لا نسلم أنهما لا يتصوران بدون حصول الأمراض والأعراض فان الاكل والشرب سبب ابقاء الحياة وصحة البدن وأستقامة المزاج أولا وبالذات وسبب بئهما للأمراض والأعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضيلة من الغذاء غير مفهومة ولم لا يجوز ان

ان الذي يعنون بهذا الاسم ايس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا ايس يكفر من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وحوز القول بالمعاد الروحاني وقد رايت ان اقطع ههنا القول في
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها اولوا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جالينوس رحل واحد خير من ألف والنصدي الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك لم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقيم

الشرعته وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره ثم كتاب الترافت لابن رشد

المساكي الاندلسي عرف بالحميد وذلك في قسط طيبة في غرة

جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من

سبعة في كتيبة يكي جامع مكتوب على اسمها

بخط طاشكيري زاده مؤرخة سنة ثلاث

واربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

م

يرى الله تعالى بفضله
ورحمته تلك العفلات
الغير المتمسكة عن البدن
قل ان يصير الى حد يكون
سببا لامراض والاعراض
ولا يكون البدن حيث تدمع
كروية سماء الاسماء الذات
الحسية المألوفة للنفس
في حياتها الدنيا ما نفع
استغراقها في اللذات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائز بالطلبتين
جامعة بين السعادات
وجعل الله من السعداء
الانرار وحشرنا في زمرة
الاحييار وعصمنا من
زبغ الاباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
احملنا من المتبعين هداية
ولا تحملنا من اتخذ الله
هواء ربنا الا ترغ قلوبنا
بعد اذهابنا وهب لنا
من لدنك رحمة انا انت
الوهاب منك المبدأ واليك
المآب

يقول مصححه الراجي من الله غفر المساوي ابراهيم حسن الميوي الزرباوي

بسم الله الرحمن الرحيم

ان خبر ما فاهبه الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما انعم وعلم من التبيان ما لم تكن
نعلم واشكره والشكر منه واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتواليه المكافيه وأصلى وأسلم على خير
بني حاكب مبين فيه مع ايجازه واستخاره الأولين والآخرين وحجهم طاهرة فاطمة وبراهين وانحة
ساطعة وتيسر الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطاهرين الطاهرين وأصحابه
البدالين نفائس نفوسهم في مرصاة رب العالمين (و بعد) وقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجميل
والجوع العربي قليل المثل المشتمل على ثلاثة كتب من عرائس المؤلفات المصادرة عن فكرة
علماء أحلة بالغين في العلم على الكمالات أحدها تهافت العلامة للإمام ذى القدر الجليل العالي حجة
الاسلام أبى حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها
تهافت العلامة للتحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المراكشي أبى الوليد المتوفى سنة ٥٩٥
الذي ألغى معارضه للامام الغزالي في بعض المساحات الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع
وثالثها تهافت العلامة للإسلامة للتحقق دى الاستمادة والأفاده المولى الامام الشهير بحججه راده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذي ألغى في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع مما مش الجرايس
المدكورين أفاض الله على الجميع ههنا الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألغوا
وأفادوا وصفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفضلهم المأثورة وأعمالهم
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسعار الجليظة المستطوره التي كانت لغزتها الانكاد
توحيد الا في حرائر الملوك ولا يقرب أن تتهالفا عن فصلها عن صلولك فانها حديرة أن تكتب

بالتبر بدل الممداد والخبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأطهرت غماض

مشكلات الدقائق بالجميع الفاطمة بالمعنى والبراهين الساطعة الدامغة

وكان هذا الطبع الحسن الجميل والصنع المصانق الجليل بالمطبعة

العامة الشريفة الثابت محل ادارتها شارع الحرف نفس من مصر

الحجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى السابى

الجلسى وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول

من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باحتتام وبزغ

بدر التمام

آمين

3194

تحقيقه	تحقيقه
٣ مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف	٢٥ والجواب أن كل ذلك بطريق المحراز
٤ الملائكة يطويل	٢٧ وأما المول مع العلة فيحوز أن يكونا حادثين
٥ مقدمة ثالثة ليعلم أن الخلاف بينهم الخ	٣٢ وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله
٥ مقدمة رابعة من عظام حيل هؤلاء	بالأزادة فنقول
٦ مسألة في إبطال قولهم بقدوم العالم	٣٣ مسألة في بيان عجزهم عن الاستدلال على
٧ إيراد أدلتهم	وجود الصانع للعالم
٧ الاعتراض من وجهين أحدهما الخ	٣٥ والجواب أن هذا الاشكال في النفوس
٨ والجواب أن يقال استحالة إرادة قدسية	أوردنا على أسسنا
١١ الوجه الثاني في الاعتراض هو ما يقول الخ	٣٥ مسألة في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على
١٢ أما القطب فيبناه أن السماء كرهة متحركة على	أن الله تعالى واحد
قطبين	٣٥ المسلك الأول قولهم أنهم لو كانوا اثنين لمكان
١٣ الاعتراض الثاني على أصل دليلهم إن يقال	نوع وجوب الوجود قولاً على كل واحد
١٤ دليل ثالث لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن	منهم
العالم متأخر عن الله	٣٦ مسألتهم الثاني أن قالوا لو فرضنا واجب
١٤ الاعتراض هو أن يقال الزمان حادث	الوجود كانا متماثلين من كل وجه
١٦ بقى أما نقول لله وجود ولا عالم معه	٣٦ ونرسم هذه المسئلة على حياتها
١٦ صيغة ثالثة لهم في الراء قدوم الزمان	٣٧ والعمدة في مذهبيهم أنهم يقولون ذات المبدأ
١٧ الاعتراض أن كل هذا من عمل الوهم	الأول واحد
١٧ وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات	٤٠ مسألة اتفقت الملائكة على استحالة ثبوتات
الرمانية	العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول
١٨ دليل ثالث لهم على قدوم العالم	٤٠ قولهم مسألتهم الأول قولهم البرهان عليه أن
١٨ دليل رابع لهم وهو أنهم قالوا كل حادث	كل واحد من الصفة والموصوف الخ
١٩ الاعتراض أن يقال الامكان الذي ذكره	٤١ المسلك الثاني قولهم أن العلم والقدرة فيهما ليسا
مسئلة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان	داخلين في ماهية ذاتنا
والحركة	٤٢ وأما الجسم فاعلم يجب أن يكون هو الأول لأنه
٢٢ أما المعتزلة فأنهم قالوا فعلة السناد رتبة موجود	حادث
٢٢ الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا أن فعله	٤٤ فان قيل هذا الاشكال أغما يلزم على ابن
الاعداد	سينا حيث زعم أن الأول يعلم غيره
٢٢ الفرقة الثالثة الاشعرية ادقوا ما الاعتراض	٤٥ مسألة في إبطال قولهم أن الأول لا يحوز
فأنه انتهى	بشارك غيره في حدس وبقائه بفصل
٢٢ الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية	٤٦ أما المطالبة فهي أن يقال هذا حكاية المذهب
٢٤ مسألة في بيان تلبسهم بقدوم الله فاعل	المسلك الثاني الالزام
العالم وصانعه	٤٧ مسألة في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط

مصحفة

مصحفة

٤٨ المسالك الثاني هو ان نقول وجود الاما هيية
ولاحقيقة غير معقول
٤٨ مسألة في تجهيرهم عن اقامة الدليل على ان
الاول ليس بحسب
٥٠ مسألة في تجهيرهم عن اقامة الدليل على ان
غيره ويعلم الانواع ولا حماس بهوع كى
٥٢ مسألة في تجهيرهم عن اقامة الدليل على ان
الاول يعرف دة ايضا
٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الجزئيات
٥٧ مسألة في تجهيرهم عن اقامة الدليل على ان
السماء حيوان مطيع لله تعالى بمركبته
الدورية
٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الغرض
الحرك للسماء
٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات
مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا
العالم

٦٢ المقدمة الثانية قولكم انه يفتقر الى تصور
حرى الحركات الجزئية فغير مسلم
٦٢ المقدمة الثالثة وهي التحكم ابعيد هذا
قولكم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور
ايضا قوتها اولها
٦٥ مسألة لاقتراح ان ما يعتقده في العادة بما
ويأتيه تدبيره ليس ضروريا عندنا
٦٧ المسالك الثاني وفيه الخلاص من هذه
التشديدات
٧ مسألة في تجهيرهم عن اقامة البرهان العقلي
على ان نفس الانسان جوه روحاني قائم
بنفسه
٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية
يحتل علم العدم بعد وجودها وانها
سرمدة
٨١ مسألة في ابطال انكارهم ابعث الاجساد
دورا ارواح الى الابدان
٩١ خاتمة الكتاب

﴿ غابت ﴾

3194